Colecția de Studii Nomocanonice 1



Tradiția Canonică și Misiunea Bisericii

Pr. Conf. Dr. Patriciu Vlaicu
Asist. Dr. Răzvan Perșa
(Editori)

Presa Universitară Clujeană

Tradiția Canonică
și Misiunea Bisericii

Referenți științifici: Pr. prof. univ. dr. Ștefan Iloaie
Pr. conf. univ. dr. Patriciu Vlaicu

ISBN: 978-606-37-0373-7

Responsabilitatea pentru conținutul studiilor aparține în totalitate autorilor.

Tehnoredactare: Răzvan Perșa

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hașdeu, nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Pr. Conf. Dr. Patriciu Vlaicu
Asist. Dr. Răzvan Perșa
(editori)

Tradiția canonică și misiunea Bisericii

Lucrările conferinței internaționale de Drept canonic și Teologie Ortodoxă, 3-5 septembrie 2015, Bruxelles

Presa Universitară Clujeană

2018



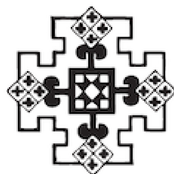
Acest volum apare sub egida „Centrului de Studii Nomocanonice al Universității Babeș-Bolyai”
www.nomocanon.com

Cuprins

Biserica și Dreptul

Tradiție și Misiune în actualitate

Tradiția Canonică a Bisericii Ortodoxe



Concepția canonică a Părintelui Profesor Liviu Stan

Pr. conf. univ. dr. Irimie Marga
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu

Abstract: The present study is dedicated to the Priest and Theologian Professor Liviu Stan, one of the most important professor of Canon Law in the Romanian Orthodox Church. Through his entire theological work, through his university educational and church administration activity, the Rev.Prof. Liviu Stan was a unique personality in the Romanian ecclesial space. His canonical thinking has the following characteristics: 1. Rev. Prof. Liviu Stan developed his canonical thinking based on Șaguna's ecclesiastically canonical foundation. There exists continuity and complementarity between Metropolitan Andrei Șaguna and Rev. Prof. Liviu Stan. 2. Rev. Prof. Liviu Stan was the first Romanian theologian to write about theological bases of law in general and Canon Law in particular (jus ecclesiasticum). 3. Rev. Prof. Liviu Stan was preoccupied with rediscovering Orthodox canonical principles, especially with the principle of laity participation to Church life. 4. Rev. Prof. Liviu Stan was preoccupied with the return to the study of ecclesiastic law sources. 5. Rev. Prof. Liviu Stan approached all current problems faced by the Church. The work of Rev. Prof. Liviu Stan is complex and profound and one of our future missions is to rediscover it and make it valuable.

Keywords: Church, grace, law, canon, theology of law, canonic principles, law sources, laity, autocephaly, jurisdiction

Pr. Prof. Liviu Stan este și rămâne cel mai mare profesor canonist al Bisericii Ortodoxe Române. Prin întreaga sa operă teologică de mare profunzime, prin activitatea didactică universitară de înaltă ținută, prin strădaniile de neîntrecut de a forma ucenici, prin activitatea administra-

tiv-bisericească dedicată supraviețuirii Bisericii în vremuri de cumpănă, Pr. Prof. Liviu Stan a fost o personalitate unică în spațiul eclesial românesc.

Până astăzi, și mult timp de acum încolo, pentru orice teolog care se specializează în drept canonic ortodox, referințele la opera, la viziunea, la opiniile Pr. Prof. Liviu Stan sunt de primă mână. Dacă ar fi să facem o comparație cu contribuțiile altor canoniști din lumea panortodoxă, credem că opera Pr. Prof. Liviu Stan cu greu se poate depăși. Din păcate opera acestuia, cu contribuțiile ei fundamentale, abia acum începe să fie tradusă și în alte limbi de circulație internațională, de aceea Pr. Prof. Liviu Stan încă nu este cunoscut în afara țării, la adevărata lui valoare.

Este bine cunoscut faptul că alcătuirea studiilor sale era posibilă și datorită capacităților sale lingvistice deosebite, întrucât cunoștea multe limbi străine (franceza, germana, italiana, greaca, poloneza, sârba, ceha, bulgara, maghiara și rusa), prin care consulta cu ușurință literatura străină de specialitate. Avea, de asemenea, contacte cu numeroși profesori din străinătate, a ținut prelegeri și conferințe în mai multe țări (Italia, Grecia, Germania și Polonia) și a fost delegatul Bisericii noastre la mai multe conferințe internaționale.

Trebuie subliniat faptul că până la Pr. Prof. Liviu Stan literatura canonică românească era foarte săracă, de aceea distinsul profesor a fost nevoit să abordeze temele de drept canonic într-un mod enciclopedic și să deschidă căi noi spre aprofundare și nuanțare. Din nefericire, dispariția sa a lăsat un gol atât în inimile oamenilor, cât și în studiul dreptului canonic, care n-a continuat așa cum probabil Pr. Prof. Liviu Stan și-ar fi dorit.

Privind în ansamblu opera Pr. Prof. Liviu Stan, concepția canonică a acestuia poate fi prezentată ca având următoarele mari caracteristici:

1. În primul rând, Pr. Prof. Liviu Stan și-a dezvoltat concepția sa canonică pe fondul canonico-eclesial creat de marele Mitropolit și Sfânt Andrei Șaguna. De aceea trebuie făcută o distincție necesară: Mitropolitul Andrei Șaguna rămâne cel mai mare *ierarh canonist* al Bisericii noastre și poate al întregii Ortodoxii, iar Pr. Prof. Liviu Stan este cel mai mare *profesor canonist* român, cu valențe panortodoxe. Intre cei doi nu este o concurență, ci o legătură intrinsecă, o legătură de continuitate în gândire și misiune. Se poate spune că fără Sf. Andrei Șaguna apariția și contribuția Pr. Prof. Liviu Stan ar fi fost aproape imposibilă.

În concret, Mitropolitul Andrei Șaguna a redescoperit valoarea dreptului canonic în Ortodoxia românească, alcătuind unul dintre cele mai bune compendii de drept canonic din vremea aceea, a reașezat instituțiile eclesiale pe baze canonice autentice, mai ales cele privitoare la conducerea organică a Bisericii (nici clericalism, nici parlamentarism), a reînviat principiile canonice (sinodalitate-ierarhie-organicitate), a pus în valoare rolul tuturor membrilor Bisericii, atât în conducere, cât și în responsabilitate, toate acestea făcându-le de pe poziția ierarhului conștient și responsabil de misiunea sa.

În continuitate cu acesta, Pr. Prof. Liviu Stan, de pe poziția profesorului de vocație, cu pregătire enciclopedică în țară și la cele mai bune Universități europene, nu numai în domeniul dreptului canonic, a desăvârșit opera șaguniană, fiind teoreticianul, valorificatorul și împlinitorul acesteia. Legătura dintre cei doi mari canoniști dă valoare și mai mare fiecăruia în parte, ierarhul punând în practică o concepție eclesială până atunci aproape pierdută, iar profesorul demonstrând și fundamentând canonicitatea autentică a acestei concepții.

Mai mult, ceea ce ierarhul Șaguna nu a reușit să împlinească, a desăvârșit în lucrările lui Pr. Prof. Liviu Stan. Important de subliniat este faptul că cele două genii ale Ortodoxiei românești nu inventează, nu împrumută și nu denaturează nimic (așa cum unii fals afirmă), ci redescoperă și reașază Biserica noastră pe fundamentele canonice ale Bisericii creștine primare.

2. Cea de-a doua caracteristică constă în aceea că Pr. Prof. Liviu Stan a fost primul teolog român care a scris despre *fundamentarea teologică a dreptului* în general, și a dreptului canonic în special (jus ecclesiasticum). Opera de referință este *Ontologia juris*, o lucrare unicat, care a revelat valoarea și importanța dreptului în sine, atât în viața civilă, cât și în cea bisericească. Pr. Prof. Liviu Stan a subliniat faptul că de problematica dreptului în sine s-au ocupat mai mult filosofii și teologii, „numai ei își pun cu toată seriozitatea întrebarea: *Ce este dreptul?* Juriștii, am putea zice că se întreabă numai: *ce-ți poate aduce dreptul? Cât este de rentabil?* Și este cel puțin bizar să constați, că tocmai profesioniștii dreptului au cea mai puțin clară idee despre drept”[1]. In aceste cuvinte atât de actuale găsim și justificarea cărții, vrând să arate că dreptul are o dimensiune filosofico-teologică, ce trebuie pusă în practică atât de Biserică, cât și de legislația civilă.

Pentru prima dată în literatura noastră teologică, toate definițiile și teoriile dreptului sunt puse în lumina învățăturii Bisericii, arătând că o filosofie a dreptului nu poate fi ruptă de teologie, iar Biserica, în teologia ei, nu poate ignora filozofiile lumii.

În concluzie, notează autorul „Dreptul derivă din voința lui Dumnezeu, sau din bine sau din adevăr, și anume,

---

1 Pr. Prof. Liviu Stan, *Ontologia juris,* Sibiu, 1943, pp. 4-5.

ca idee el există dintru început în Dumnezeu, ca *jus aeternum,* dar ca *jus militans,* el a început să existe pentru oameni și să îndeplinească un rost în viața lor, abia deodată cu binele și cu adevărul"[2].

În continuitate cu această carte[3] Pr. Prof. Liviu Stan a scris o serie de studii – primele de acest fel în Ortodoxia românească – cu referire la „jus ecclesiasticum". Prin toate acestea, Pr. Prof. Liviu Stan se dovedește a fi și întemeietorul „teologiei dreptului" în Biserica noastră (deși această expresie nu a folosit-o în mod concret, ea a apărut mai întâi în teologia apuseană de unde s-a transmis și la noi).

3. Cea de-a treia caracteristică a operei Pr. Prof. Liviu Stan este efortul deosebit depus de acesta în *redescoperirea principiilor canonice ortodoxe*. In acest sens, renumitul canonist s-a implicat în prezentarea și explicarea acestor principii, n-a ignorat disputele teologice ale vremii, nici diferitele păreri și concepții teologice divergente. In urma acestor studii Pr. Prof. Liviu Stan a prezentat concepția ortodoxă a Bisericii noastre, pe care o fundamentează, o argumentează sistematic, evidențiind abaterile și greșelile de la viziunea canonică autentică.

De exemplu, legat de *principiul sinodal* Pr. Prof. Liviu Stan a accentuat ideea că sinodalitatea nu este numai o formă sau metodă de conducere a Bisericii, ci este o formă de organizare a întregii vieți bisericești[4]. Accentul l-a pus așadar

---

2 Pr. Prof. Liviu Stan, *Ontologia juris*, p. 196.

3 *Ontologia juris* a fost scrisă în anul 1943, la vârsta de 33 de ani, înaintea comunismului, de aceea Pr. Prof. Liviu Stan amintește și combate consistent „teoria marxistă" asupra dreptului (pp. 140-167).

4 Pr. Prof. Liviu Stan, „Despre sinodalitate. Actualitatea problemei", în vol. *Biserica și Dreptul. Studii de drept canonic ortodox. Principiile Dreptului canonic Ortodox*, ediție coordonată de Pr. Conf.

nu pe actul conducerii, ci pe viața comunitară în Hristos. In acest context a subliniat corect că sinodalitatea mixtă a prevalat sinodalității arhierești:

> „Așa cum ni se înfățișează în decursul dezvoltării istorice a vieții bisericești, sinoadele apar, prin structura lor, sub un chip îndoit: ca sinoadele mixte, formate din clerici și din laici, și apoi ca sinoade arhierești sau episcopale, formate numai din episcopi de diferite trepte. Cele dintâi, adică sinoadele mixte sunt cele mai numeroase sau mai frecvente, pe când numărul celor din a doua categorie a fost mai mic, ele întrunindu-se la început numai în mod sporadic, și anume atunci când erau puse în discuție mai ales probleme de credință"[5].

Acest fapt a fost valabil chiar și în cazul sinoadelor ecumenice:

> „În privința sinoadelor ecumenice, este de observat că, deși amintirea lor până și în unele rugăciuni ale Bisericii este păstrată prin numărul episcopilor care au participat la ele, totuși ele nu au fost sinoade strict arhierești, ci sinoade mixte, la care au participat, pe lângă un număr însemnat de alți clerici din treapta presbiteratului și a diaconiei, precum și din alte trepte apărute ulterior în viața Bisericii, și numeroși laici, iar de la o vreme și monahi"[6].

Mai mult, Pr. Prof. Liviu Stan a considerat sinodalitatea mixtă (soboarele) chiar superioară celei arhierești (sinoade):

> „Tocmai având o înțelegere justă a raporturilor în care se găsește obșteasca slujire liturgică cu obșteasca lucrare sinodală în viața Bisericii, în Bisericile de limbă slavă se folo-

---

univ. Dr. Irimie Marga, vol. III., Editura Andreiana, Sibiu 2012, p. 24 (după rev. *Studii Teologice*, nr. 3-4, 1969).

5 Pr. Prof. Liviu Stan, „Despre sinodalitate. Actualitatea problemei", p. 32.

6 Pr. Prof. Liviu Stan, „Despre sinodalitate. Actualitatea problemei", p. 33.

> sește cuvântul *sobor* atât pentru a desemna Biserica în calitate de locaș de cult, în care se adună (*sobirati*) credincioșii pentru slujirea liturgică, cât și pentru a desemna sinoadele mixte cărora li se zice și *soboare*, iar nu sinoade, și care sunt considerate pe drept cuvânt și în mod tradițional ca formele superioare ale sinodalității”[7].

Din nefericire, cu multă dreptate și actualitate autorul constata că și atunci existau în Biserica Ortodoxă influențe catolice, care duceau spre un clericalism camuflat[8]. Oare numai atunci?

O atenție deosebită Pr. Prof. Liviu Stan a acordat *principiului organic șagunian*, principiu care nu apare în multe manuale de drept canonic ortodox. Principiul organic pornește de la ideea că Biserica funcționează ca un organism uman, în care toate se află în echilibru, principiu care nu permite ca structura ierarhică a Bisericii să cadă în clericalism, iar sinodalitatea să nu degenereze în parlamentarism. Armonizarea principiului ierarhic cu cel sinodal prin intermediul principiului organic semnifică în concret participarea mirenilor, ca parte a trupului lui Hristos, la exercitarea puterii bisericești. Această participare a mirenilor la viața Bisericii alături de cler, nu este nici un favor, nici o excepție, ci o necesitate în trupul cel viu al Bisericii:

> „Cu conștiința că ei nu sunt singuri-slujitori, ci numai împreună-slujitori cu laicii ai misiunii Bisericii, și cu conștiința că această misiune depășește în fiecare clipă granițele Bisericii sau ale creștinătății în genere, toți slujitorii Bisericii Ortodoxe, de la cel mai simplu până la cel mai de frunte, își au permanent atenția îndreptată asupra posibilităților pe

---

[7] Pr. Prof. Liviu Stan, „Despre sinodalitate. Actualitatea problemei”, p. 37.

[8] Pr. Prof. Liviu Stan, „Despre sinodalitate. Actualitatea problemei”, p. 33 și urm.

> care le oferă pentru eficiența slujirii lor sacerdotale, împreuna-slujire a credincioșilor laici, prin exercițiul tuturor drepturilor canonice ale lor, drepturi înțelese în sensul propriu, iar nu în acela de simple concesii, pentru că întreaga lucrare mântuitoare a Bisericii nu a reprezentat și nu poate reprezenta niciodată o simplă bunăvoință clericală și cu atât mai puțin o concesie clericală”[9].

Toată această viziune corectă asupra Bisericii, ca viață organică în Hristos, a fost prezentată în mod inegalabil în lucrarea „Mirenii în Biserică”, lucrare nedepășită până astăzi[10]. Tema a rămas mereu actuală, mai ales problema participării mirenilor la alegerea episcopilor, despre care Pr. Prof. Liviu Stan nota:

> „Ca o alegere să fie desăvârșită în persoana unui episcop, trebuie să coincidă în actul alegerii, voința mirenilor eparhiei cu aceia a sinodului episcopal competent. Sinodul episcopilor are cuvântul decisiv. In actul propriu zis de alegere sau de cenzurare, el poate prin votul membrilor săi, să accepte sau să refuze înaintarea la episcopie a unui candidat propus de mireni. In caz de refuz trebuie justificare temeinică și numai în sensul că glasul lui Dumnezeu trebuie ascultat mai mult decât al oamenilor; altfel, sinodul este obligat să urmeze voinței indicative a mirenilor, împotriva cărora episcopii nu pot

---

9 Pr. Prof. Liviu Stan, „Poziția laicilor în Biserica Ortodoxă*”,* în vol. *Biserica și Dreptul. Studii de drept canonic ortodox. Structura, organizarea și membrii Bisericii*, ediție coordonată de Pr. Conf. univ. Dr. Irimie Marga, vol. IV, Editura Andreiana, Sibiu 2013, p. 230 (după rev. *Studii Teologice*, nr.3-4/1968), prelegere susținută la Facultatea de Teologie din Heidelberg, la 20 iulie 1967.

10 Pr. Dr. Liviu Stan, *Mirenii în Biserică,* Sibiu, 1943, 816p. Această carte s-a tradus și în limba germană de către Prof. Dr. Hermann Pitters, editor Stefan Tobler, *Die Laien in der Kirche. Eine historisch-kirchenrechtliche Studie zur Beteiligung der Laien an der Ausübung der Kirchengewalt,* Ergon-Verlag, Würzburg, 2011, 633p.

> impune pe nimeni. Ca un corectiv al *arbitrariului eventual al colegiului episcopal,* poporul are dreptul de a refuza primirea unui vlădică necerut și neiubit de el”[11].

Cine ar putea să spună că Pr. Prof. Liviu Stan nu are încă dreptate?

Acrivia științifică, documentată în detaliu, i-a permis totodată Pr. Prof. Liviu Stan să aibă un spirit critic față de realitățile bisericești din vremea sa și să combată, cu mult curaj pertinent, toate abaterile canonice. De exemplu, tot în lucrarea *Mirenii în Biserică,* autorul nota:

> „Practica Bisericii adeseori n-a fost corect canonică, după cum am văzut prin multe exemple. La noi în Biserică, prin legea din 1925, s-a adoptat iarăși o practică nedeplin canonică (...), corect este ca *numai sinodul episcopal al mitropoliei în care se cuprinde eparhia vacantă, să facă cenzurarea alegerii și nu sinodul unei țări*”[12].

O problemă rămasă deschisă și astăzi este cea a *autocefaliei*, problemă care a fost tratată cu competență de canonistul Liviu Stan, scriind mai multe studii, cu o bibliografie impresionantă. Reținem câteva idei, și anume: autocefalia nu fărâmițează Biserica, nu distruge sinodalitatea și – ceea ce este de remarcat – nu este nici o formă de organizare absolut necesară Bisericii. Autocefalia, notează autorul

> „s-a impus și trebuie respectată în Ortodoxie, cu toate rânduielile ei, ca o instituție canonică juridică de bază. Cu toate acestea, ea nu trebuie privită ca o formă esențială de organizare a Bisericii, în sensul că fără autocefalie n-ar putea exista Biserică ortodoxă sau Ortodoxie în general, sau că

[11] Pr. Dr. Liviu Stan, *Mirenii în Biserică,* p. 608-609.

[12] Pr. Dr. Liviu Stan, *Mirenii în Biserică,* p. 609. Acest citat ne duce cu gândul la ceea ce s-a întâmplat în Ardeal, în anul 2005: oare alegerea unui mitropolit este posibilă fără votul majorității episcopilor sufragani? Răspunsul explică diviziunea care a urmat.

n-ar putea exista fără autocefaliile care s-au constituit într-o anumită epocă istorică. Căci, într-adevăr, Biserica are posibilități infinite de a-și crea mereu forme noi de organizare și de lucrare"[13].

De asemenea, viziunea Pr. Prof. Liviu Stan este una foarte modernă, întrucât nu o vede legată necondiționat de nici un criteriu exterior, nici măcar de cel național:

„Baza națională pentru organizarea unei Biserici autocefale nu constituie o bază obligatorie și nici singura bază care reclamă sau justifică organizarea unei unități autocefale..... Nu trebuie să se excludă posibilitatea de a se lua drept bază pentru organizarea unor unități autocefale și cadrul geografic, și cadrul politic statal, și cadrul statal polinațional, precum și orice alte forme în care se va organiza în dezvoltarea sa istorică viața omenească"[14].

Alături de autocefalie, Pr. Prof. Liviu Stan s-a preocupat și de *principiul autonomiei,* pe care l-a tratat în mai multe studii. Ideea pe care Pr. Prof. Liviu Stan a accentuat-o vine din tradiția șaguniană, și anume faptul că autonomia coboară până la nivel parohial (pentru mulți teologi, din păcate, autonomia coboară numai la nivel eparhial!):

„Deși aflate sub îndrumarea și conducerea centrală a episcopilor, totuși parohiile s-au constituit în comunități autonome de grad mai mic, beneficiind de o autonomie mai restrânsă decât eparhiile (...). Autonomia parohială se aduce la expresie în mod concret prin dreptul exclusiv al preotului parohiei de a propovădui, de a săvârși cele sfinte și de a face

---

[13] Pr. Prof. Liviu Stan, „Despre autocefalie", în vol. *Biserica și Dreptul. Studii de drept canonic ortodox. Principiile Dreptului canonic Ortodox*, ediție coordonată de Pr. Conf. univ. Dr. Irimie Marga, vol. III, Editura Andreiana, Sibiu 2012, p. 96 (după rev. *Ortodoxia*, nr.3/1956).

[14] Pr. Prof. Liviu Stan, „Despre autocefalie", p. 97.

acte de jurisdicție bisericească pe teritoriul parohiei. Acest drept al lui este garantat nu numai față de slujitorii de grad egal, ci și față de clericii superiori, inclusiv față de arhiereii sau chiriarhii de orice treaptă, care n-au jurisdicție asupra eparhiei din care face parte"[15].

O idee fundamentală pe care Pr. Prof. Liviu Stan a evidențiat-o este și aceea că preotul, ca deținător al harului primit la hirotonie, nu poate fi privit ca simplu „delegat" al episcopului. Un delegat n-are autonomie, nici libertate, și nu face nimic din ceea ce îi aparține de drept:

„Preotul paroh este un slujitor autonom, ca și episcopul, și *nu este nicidecum un simplu ‹delegat permanent› al episcopului*. El este doar părtaș cu episcopul la succesiunea apostolică a preoției pe care o exercită în dependență de episcop, după cum episcopul o exercită în dependență de sinod. El este supus episcopului într-un fel mai strâns decât este supus episcopul față de sinod, dar această supunere sau ascultare la care este obligat față de episcop nu-i anulează, ci doar îi limitează autonomia slujirii lui"[16].

Această idee transpusă în practică de legislația șaguniană, a fost subliniată și de Episcopul canonist Nicodim Milaș:

„Serviciul parohului... există în sine și *nu este efluxul unei împuterniciri temporale a episcopului*. El se găsește în organizația Bisericii și independent, deși emană de la puterea episcopală și este subordonată ei. Episcopul este și rămâne păstorul suprem în eparhia sa cu dreptul de a exercita funcțiunea de păstor suprem, însă *canoanele nu permit episcopilor să deranjeze pe paroh în exercitarea regulată a drepturilor*

[15] Pr. Prof. Liviu Stan, „Despre autonomia bisericească", în vol. *Biserica și Dreptul. Studii de drept canonic ortodox. Principiile Dreptului canonic Ortodox*, ediție coordonată de Pr. Conf. univ. Dr. Irimie Marga, vol.III, Editura Andreiana, Sibiu 2012, p.112 (după rev. *Studii Teologice*, nr.5-6/1958).

[16] Pr. Prof. Liviu Stan, „Despre autonomia bisericească", p. 112.

> *stabilite*, să-l suspende de la serviciu fără motive importante și legale, să-l transfere sau să-l depună, fără cauză justificată, fără sentință formală. In serviciul parohului, care este independent în limitele unui ținut oarecare, rezidă plinătatea puterii spirituale, adică parohul are deplina putere spirituală in limitele parohiei sale, conform dreptului acordat lui de episcopul eparhial"[17].

Aceiași idee a apărat-o și Arhid. Prof. Ioan N. Floca:

> „Preotul însuși este un păstor, deținând puterea harică și misiunea de a sfinți viața credincioșilor și a-i duce la mântuire, iar această lucrare a sa, el o desfășoară pe baza dreptului său propriu, iar nu numai ca simplu delegat al episcopului"[18].

Viziunea prin care preotul este considerat un delegat dependent total de episcopul locului, denaturează învățătura Bisericii despre cele trei trepte ale hirotoniei, trepte care sunt în armonie, au fiecare harul lor, autonomia lor, drepturile și îndatoririle lor, nu se separă total, nu se subordonează total, nu se contopesc total. Chiar numai din punct de vedere administrativ, preotul ca paroh trebuie să aibă o anumită autonomie, prin care și răspunde de ceea ce face, iar din punct de vedere duhovnicesc preotul leagă și dezleagă în nume propriu, nu în numele celui care l-a delegat, ba mai mult, ceea ce leagă un preot nu mai poate dezlega nimeni, nici chiar episcopul. Numai în monahism se vorbește de o ascultare totală, dar aceasta este altceva, care nu

---

17 Nicodem Milaș, Fost Episcop al Zarei (Dalmația), *Dreptul bisericesc oriental,* traducere de Dim. I. Cornilescu și Vasile S. Radu, revăzută de I.Mihălcescu, București, 1915, p. 333.

18 Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii,* Sibiu, 1993, notă la comentariul canonului 39 apostolic, p. 30.

are legătură cu hirotonia, pentru că privește și monahismul feminin[19].

Concepția Pr. Prof. Liviu Stan a fost o concepție armonioasă, care nu a pus în opoziție sau concurență episcopatul cu preoția, de aceea el nu a tolerat nici autocratismul episcopal, nici liberalismul preoțesc. El a văzut relația episcop-preot nu una a condescendenței de la superior la in-

---

[19] Supunerea sau ascultarea canonică are ca fundamente principale libertatea și credința, fără acestea două supunerea canonică devine fie constrângere, fie non-sens. Semnul liturgic al supunerii canonice este *tunderea* părului, pe care Biserica o practică, după model biblic (Fapte 21, 23-27), la botez, la hirotonie și la depunerea voturilor monahale. Astfel și supunerea canonică este graduală, în funcție de tunderea pe care creștinul o acceptă și la care se supune de bună voie, respectiv: a) *supunerea canonică a mireanului* față de Biserică, în baza tunderii de la botez. Este supunerea cea mai lejeră, lipsită de orice constrângere, bazată pe credință și pe dorința de mântuire; b) *supunerea canonică a clericilor* față de superiorii lor, în baza tunderilor de la botez și de la hirotonie. Este o supunere crescută, condiționată de legământul de la hirotonie, dar care nu poate fi totală, întrucât nu poate să excludă autonomia și responsabilitatea personală a clericilor – fiecare în treapta lui – în misiunea bisericească încredințată lor; c) *supunerea canonică a monahilor* față de superiorii lor (starețul, stareța), în baza tunderilor de la botez, de la depunerea voturilor monahale și, acolo unde este cazul, de la hirotonie. Această supunere canonică este totală, care merge până la tăierea deplină a voii personale. Supunerea canonică nu poate fi invocată atunci când autoritatea bisericească vrea să-și exercite prin ea abuzul de putere. De aceea sfintele canoane condamnă clericii care abuzează de puterea bisericească (can. 4, VII ec.), iar cei aflați în ascultare nu pot fi trași la răspundere pentru nesupunere canonică, atunci când semnalează abuzul, ba chiar sunt îndemnați să ceară ajutorul unor instanțe superioare (can. 125 Cart.). Călugării, fără a fi condamnați ca neascultători, pot chiar să părăsească mânăstirile lor atunci când starețul nu mai respectă rânduielile bisericești sau devine eretic (Canonul 17 Nichifor Mărt.).

ferior (preotul nu săvârșește epicleza din „delegație"), ci una a relației părinte-fiu, în care iubirea nu constrânge, nu sufocă, nu separă, ci unește în aceeași misiune de mântuire în Hristos.

Două studii care rămân unice în literatura de specialitate sunt cele privitoare la „Succesiunea apostolică"[20] și „Har și jurisdicție"[21], prin care de fapt Pr. Prof. Liviu Stan a formulat indirect principiul jurisdicțional în Biserica Ortodoxă. Ideile de bază ale acestor studii se referă la faptul că jurisdicția înseamnă responsabilitate în lucrarea mântuirii, ea se dobândește prin succesiune în har și în credință, de aceea între „jurisdicție" și „har" trebuie să existe compatibilitate.

Pr. Prof. Liviu Stan a demonstrat necanonicitatea funcțiunilor bisericești, care primesc jurisdicții ce nu corespund cu treapta harică în care se află cei care le dețin. De aici rezultă o serie de probleme care au rămas valabile în Biserica Ortodoxă până astăzi, fapt ce arată și actualitatea studiilor pe care le-a alcătuit Pr. Prof. Liviu Stan.

4. Cea de-a patra caracteristică a operei Pr. Prof. Liviu Stan este, evident, preocuparea acestuia de a se *reîntoarce la izvoarele dreptului bisericesc*. Cursul de drept canonic pe care-l ținea studenților și doctoranzilor lui pornea întotdeauna de la izvoarele vechi, mergând până la legislația

---

20 Pr. Prof. Liviu STAN, „Succesiunea apostolică", în vol. *Biserica și Dreptul. Studii de drept canonic ortodox. Structura, organizarea și membrii Bisericii*, ediție coordonată de Pr. Conf. univ. Dr. Irimie MARGA, vol. IV, Editura Andreiana, Sibiu 2013, pp. 5-44 (după rev. *Studii Teologice*, nr.5-6/1955).

21 Pr. Prof. Liviu STAN, „Har și jurisdicție", în vol. *Biserica și Dreptul. Studii de drept canonic ortodox*. *Principiile Dreptului canonic Ortodox*, ediție coordonată de Pr. Conf. univ. Dr. Irimie MARGA, vol. III, Editura Andreiana, Sibiu 2012, pp.308-351 (după rev. *Studii Teologice*, nr.1-2/1970).

bisericească actuală. Nu puține sunt studiile sale în acest sens. Convingerea lui a fost aceea că, tot ceea ce Biserica întreprinde în activitatea sa misionară, trebuie să aibă fundament canonic, să se bazeze pe izvoarele dreptului, altfel riscă să cadă în necanonicitate, fapt ce nu a fost foarte rar în istoria Bisericii Ortodoxe.

Izvoarele sunt izvoare și nu trebuie ignorate. De aceea Pr. Prof. Liviu Stan, în studiul izvoarelor dreptului canonic românesc, a menționat chiar situații nemaiîntâlnite pentru noi astăzi, dar care în trecutul Bisericii au fost posibile și de aceea ele trebuie luate ca atare. De exemplu, în cercetarea Pravilei Mari (Târgoviște, 1652) și a Pravilei Sf. Calinic de la Cernica (Râmnicu- Vâlcea, 1861), Pr. Prof. Liviu Stan constată că:

> „În mod special, cu privire la *episcopi* se arată că pentru a primi hirotonia în treapta de arhiereu ei trebuie să fie ‹de 50 de ani sau peste 30 de ani› și că la această treaptă pot fi chemați – potrivit glavei 11 din Pravila cea Mare – și preoți căsătoriți, cu condiția ca să se despartă de soțiile lor. Iată textul respectiv: *Care preot va avea muiere și se va face arhiereu, acela să se despartă de dânsa și să nu mai șază împreună nici în chilia lui, nici într-alt loc… Când va voi să se hirotonisească arhiereu, să fie cu voia muierii lui; și de va voi ea să se hirotonisească, atunci să se facă hirotonia, iar de nu, să nu se facă*”[22].

Apoi, este bine cunoscut faptul că *Statutul de organizare și funcționare al Bisericii Ortodoxe Române*, din anul 1948, a

[22] Pr. Prof. Liviu Stan, „Pravila Sfântului Calinic. Un veac de la apariția ei”, în vol. *Biserica și Dreptul. Studii de drept canonic ortodox. Izvoarele Dreptului Canonic Ortodox*, ediție coordonată de Pr. Conf. univ. Dr. Irimie Marga, vol.II, Editura Andreiana, Sibiu 2012, p. 330 (după rev. *Mitropolia Olteniei*, nr. 3-4/1962); Îndreptarea Legii 1652, colecția *Adunarea izvoarelor vechiului drept românesc scris*, vol. VII, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1962, p. 79.

avut ca autor principal pe Pr. Prof. Liviu Stan. Pentru ochiul avizat este uimitor cum, în condiții extrem de tulburi și de ostile Bisericii, marele canonist reușește să elaboreze un statut echilibrat, care pornește de la izvoarele dreptului canonic și din tradiția șaguniană. Numai un om experimentat și erudit putea, cu abilitate multă, să facă față acestei mari provocări a Bisericii, care a fost comunismul.

5. O ultimă caracteristică a operei Pr. Prof. Liviu Stan este aceea că el a fost preocupat intens de *problemele actuale* cu care s-a confruntat Biserica, de aceea a căutat și a oferit răspunsuri la marile probleme contemporane marelui canonist și care – spre uimirea noastră – au rămas actuale și astăzi.

Astfel a alcătuit numeroase studii privind Viitorul Sfânt și Mare Sinod al Ortodoxiei[23], privind diaspora[24], căsătoriile mixte[25], data Paștilor[26], intercomuniunea[27], ecumenismul[28] etc. Parcurgând studiile marelui canonist găsești, până astăzi, răspunsuri actuale, competente, dar și provocări care dau mereu de gândit.

---

[23] Pr. Prof. Liviu Stan, „Pregătirea unui viitor sinod ecumenic și pozitia Bisericii Ortodoxe Române", în *Ortodoxia*, nr. 2/1968.

[24] Pr. Prof. Liviu Stan, „Diaspora ortodoxă", *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 11-12/1950.

[25] Pr. Prof. Liviu Stan, „Căsătoriile mixte și ultimele măsuri luate de Vatican în privința lor", *Studii Teologice*, nr. 7-8/1968.

[26] Pr. Prof. Liviu Stan, „Pentru serbarea Sf. Paști la aceeași dată de întreaga creștinătate", *Studii Teologice*, nr. 5-6/1970.

[27] Pr. Prof. Liviu Stan, „Iconomie și intercomuniune", *Ortodoxia*, nr.1/1970.

[28] Pr. Prof. Liviu Stan, „Mișcarea ecumenică sau Consiliul Ecumenic al Bisericilor", *Mitropolia Olteniei*, nr. 5-6/1958.

De aceea putem spune în concluzie că opera Pr. Prof. Liviu Stan este complexă și profundă, bazată mereu pe izvoarele dreptului, iar valorificarea ei este una din misiunile noastre de viitor. Noile generații de canoniști, bucurându-se de libertate și de facilitățile moderne, depășind orice ispite, inclusiv cea a puterii bisericești, au misiunea să continue și să aprofundeze opera Pr. Prof. Liviu Stan.

Marele canonist nu a scris simplist, nici superficial, ci întotdeauna științific, critic în sens constructiv, dând dovadă de mare curaj și de mare responsabilitate, atât față de autoritatea civilă, cât și față de cea bisericească.

Contribuția canonică a Pr. Prof. Liviu Stan este pentru noi toți o lecție pe care nu avem voie să o uităm. O lecție despre dreptul canonic care ne îndreaptă calea spre Împărăție, în Legea lui Hristos și în duhul Părinților. Altfel dreptul bisericesc, lăsat la libera voie sau la interesul puterii bisericești sau civile, se confundă cu dreptul secular, care moare odată cu lumea aceasta.

Comemorarea trecerii în veșnicie a Pr. Prof. Liviu Stan (1910-1973) este, în același timp, și un memento, care ne amintește că Biserica Ortodoxă, prin tradiția ei, unește înaintașii cu urmașii, trecutul cu viitorul, timpul cu veșnicia, omul cu Dumnezeu-Omul, spre viață de comuniune în dreptate și iubire inepuizabilă.

Principiile canonice fundamentale în Tradiția Bisericii Ortodoxe



La Tradition canonique orthodoxe et l'application du principe hiérarchique dans la vie pratique ecclésiastique

Lect. univ. dr. Iulian Mihai L. Constantinescu
Faculté de Théologie Orthodoxe, Université de Craiova

Abstract: In this study I intend to analyse one of the most important principles for the organization and leadership of the Church: the hierarchical principle, which is directly related to the other canonical principles. In addressing this canonical principle, I highlighted the problem of «canonical primacy», in the sense that there cannot be a bishop above the ecclesiastical power, transmitted through apostolic succession, since that power belongs only to Jesus Christ, the Saviour, and it is realized by the Holy Spirit, and because of the hierarchical principle there is no deviation that we could accept. The use of this hierarchical principle within the practical life of the Church has raised many issues, with some canonical implications for the inter-orthodox relationships, due to different interpretations and ecclesiastical interests of some local Autocephalous Churches. The problem of «primacy» (honorary and not jurisdictionally), in close connection with the proclamation of Autocephaly or the canonical problem of Diptychs, is today still in discussion and unresolved at pan-orthodox level. Furthermore, the Orthodox Diaspora is also an issue with canonical implications at inter-orthodox level. One of the

manifestations of hierarchical principle is the so-called «canonical obedience», which is also presented in the present study.

Keywords : Principes canoniques; Le principe hiérarchique; Primat; Juridiction; Obéissance canonique

Préliminaires

Les Principes canoniques[1] qui sont à la base de l'organisa-

[1] Voir ici Iorgu D. Ivan, „Importanța principiilor fundamentale canonice de organizație și administrație, pentru unitatea Bisericii", in: *Mitropolia Moldovei și Sucevei,* no. 3-4 (1969), p. 155; Liviu Stan, „Despre principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei", in: *Biserica și Dreptul. Studii de Drept Canonic Ortodox. Principiile Dreptului Canonic Ortodox*, vol. coord. de Irimie Marga, Ed. Andreiana, Sibiu, 2012; Iorgu D. Ivan, „Etnosul – neamul -, temei divin și principiu fundamental canonic al autocefaliei bisericești", in: *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române 1885-1985*, Ed. IBMBOR, București, 1987; Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească,* vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1990; Ioan N. Floca, „Bazele canonice ale organizării și funcționării Bisericii Ortodoxe Române", in: *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române 1885-1985*, Ed. IBMBOR, București, 1987; Nicolae V. Dură, „Principiile canonice, fundamentale, de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe și reflectarea lor în legislația Bisericii Ortodoxe Române", in: *Sfântul Apostol Andrei,* no. 5 (2001); Vlassios I. Phidas, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, Chambésy-Genève, 1998; Grigorios D. Papathomas, *Essais de Droit canonique orthodoxe,* Firenze, Università degli Studi di Firenze/Facoltà di Scienze Politiche „Cesare Alfieri" (coll. Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-Reprint Series, no. 38), IV/2005; Iulian Mihai L. Constantinescu, „The Principle of Ecclesiastical Autocephaly and the Problems of Inter-orthodox Jurisdiction. An Actual Ecclesiological and Canonical Contribution", in: *The Place of Canonical Principles in the Organization and Working of Autocephalous*

tion et de la direction de l'Église constituent les fondements ou normes généraux sur lesquels le processus législatif tout entier se construit, comme partie ou fonction du pouvoir juridictionnel de l'Église, étant, donc, la base de l'élaboration des normes de droit ou des canons. Ces principes canoniques ont une importance fondamentale dans l'intendance du Droit canon orthodoxe, car ils constituent la substance ou le fondement des normes de droit selon lesquelles l'Église s'organise et se conduit. Ils sont toujours en accord avec la doctrine de l'Église, avec son apprentissage dogmatique et avec ses normes religieuses-morales, car eux-mêmes dérivent de la Révélation divine, étant en conformité avec la volonté divine et, donc, sans affecter ou altérer d'aucune manière la nature ou le but de l'Église [2]. Le respect fidèle des principes canoniques dans la mission actuelle de l'Église, de la législation canonique et des ordonnances traditionnelles religieuses, il n'y a pas raison de considérer tout cela un obstacle devant le renouvellement, le progrès et le développement de la vie religieuse[3]. On ne peut pas faire référence seulement aux aspects extérieurs de la vie

---

Orthodox Churches, Arad, 2008; Iulian Mihai L. Constantinescu, „Principiile canonice fundamentale și aplicarea formei canonice sinodale în organizarea și conducerea Bisericii", in: *Mitropolia Olteniei*, LXVII (2015), no. 1-4, pp. 178-196; Hieromoine Pierre, „Notes d'Ecclésiologie Orthodoxe. Le Patriarche Oecuménique et les Eglises Orthodoxes Autocéphales", in: *Irenikon*, t. X, no. 6 (1933).

[2] Voir des détails: Nicolae V. Dură, „Principiile canonice, fundamentale, de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe și reflectarea lor în legislația Bisericii Ortodoxe Române", in: *Sfântul Apostol Andrei*, no. 5 (2001), pp. 129-140.

[3] Liviu Stan, „Despre principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei", in: *Biserica și Dreptul. Studii de Drept Canonic Ortodox. Principiile Dreptului Canonic Ortodox*, Irimie Marga (ed.), Ed. Andreiana, Sibiu, 2012, p. 5.

ecclésiastique pour soutenir telles théories, mais il faut tenir compte du fait que l'essence ou le contenu de l'Orthodoxie œcuménique réside dans les propres fondements de la foi de l'Église et dans les principes canoniques pour son organisation et sa direction.

Les principes canoniques de l'Église Orthodoxe contribuent essentiellement à maintenir l'équilibre nécessaire qu'aucune autre institution humaine ne peut réaliser[4]. Ils ont reçu avec le temps une expression complète dans les législations particulières des Églises locales, étant nécessaire de nos jours aussi que les organismes compétents de direction ecclésiastique veillent sur ces principes canoniques et qu'ils les valorisent authentiquement dans les législations ecclésiastiques actuelles (statuts, règlements, procédures, décisions, dispositions etc.). La conservation dans les limites de l'ecclésiologie orthodoxe et dans l'œcuménicité orthodoxe des Églises autocéphales impose le respect authentique de ces principes canoniques fondamentaux, comme étant indispensables dans l'organisation et le fonctionnement de l'Église comme « des colonnes indestructibles » à la base de l'organisation ecclésiastique[5].

L'un des principes canoniques essentiels pour l'organisation et la direction de l'Église est *le principe hiérarchique*[6],

---

[4] Liviu Stan, „Despre principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei", p. 21.

[5] Iorgu D. Ivan, „Importanța principiilor fundamentale canonice de organizație și administrație, pentru unitatea Bisericii", p. 155.

[6] Voir: H. Alfeyev, „La primauté et la conciliarité dans la tradition orthodoxe", in: *Irénikon*, no. 78 (2005); D. G. Boroianu, *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Nicolae V. Dură, „Dipticele – studiu istorico-canonic și liturgic", in: *Studii Teologice*, no. 9-10 (1977); Nicolae V. Dură, „Le *Primat pétrinien*. Le rôle de l'Evêque de Rome selon la législation canonique des conciles oecuméniques du premier millénaire", in: W. Kasper (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e orto-*

qui se trouve en rapport direct avec les autres principes canoniques. Par exemple, le lien étroit, dans l'activité d'organisation et de direction ecclésiastique, entre le principe hiérarchique et celui synodal a déterminé certains canonistes actuels à considérer que les deux principes constituent, en fait, un seul, voire le principe hiérarchique-synodal. Cependant, nous considérons que, tenant compte de la complexité et de la multitude d'aspects dans l'application du principe hiérarchique dans la vie pratique de l'Église, il est beaucoup plus correct qu'il soit traité séparément, comme principe autonome.

Le Principe hiérarchique et son rapport avec d'autres principes canoniques concernant le problème du „Primat"

L'enseignement sur le sacerdoce d'institution divine et la création par les Saints Apôtres, par mandat divin, des trois degrés hiérarchiques du sacerdoce, le diaconat, le presbyterium et l'épiscopat, constitue le fondement de ce principe canonique, l'Église ayant une organisation et une direction

---

dossi in dialogo, Roma, 2004; Iorgu D. Ivan, *Demisia din preoție. Studiu de drept canonic*, București, 1937; Irimie Marga, *Mărturii canonico-patristice privind ierarhia sacramentală,* Editura Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2005; Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D. Cornilescu și V. Radu, București, 1915; Vlassios Phidas, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, Chambésy-Genève, 1998; V. Pocitan, *Compendiu de Drept bisericesc*, București, 1898; Constantin Rus, „Teoria perpetuării efectelor hirotoniei: revenirea clericilor la starea de laici", in: *Studii Teologice*, no. 1 (2005); Liviu Stan, „Der Primat der Wahrheit vor jedem anderen Primat", in: *Θεολογία*, no. 42 (1971); Ioan F. Stănculescu, „Ascultarea canonică", in: *Studii Teologice*, no. 7-8 (1962).

hiérarchique, sans que celle-ci soit comprise en dehors de sa synodalité. Comme l'affirme un érudit canoniste orthodoxe roumain,

> « les trois degrés du sacerdoce du Nouveau Testament ou du sacerdoce institué de manière divine sont à la fois une partie de l'héritage de la Tradition de l'Église depuis les Saints Apôtres, mais aussi les principaux éléments de la conservation de l'héritage et de la succession apostolique, fondés sur la bonne foi et sur tout le pouvoir ecclésiastique, l'Église étant munie de tous les moyens nécessaires à la réalisation de son travail sauveur et de tous ceux qui dérivent de la grâce des saints, du Sacerdoce transmis comme Sacrement »[7].

Contrairement à ces fondements sur la succession apostolique, l'apprentissage sur un soit-dit héritage pétrinien du Siège de Rome a apparu aussi, comme un quatrième niveau dont les autres trois niveaux de sacerdoce du Nouveau Testament dépendent en ce qui concerne leur travail et sont coordonnés à un niveau supérieur. C'est un élément nouveau, en contradiction avec l'apprentissage sur la hiérarchie et sur le principe hiérarchique dans l'Église indivisée du premier millénaire, affectant l'Église même sur son être, sur la nature et le but du service religieux, étant « impossible qu'il existe un quatrième niveau hiérarchique sacramental dans le service sacerdotal du Nouveau Testament »[8].

Mais, conformément à la législation canonique (can. 6, 7 I œc.; 2, 3 II œc.; 28 IV œc. e.a.), dans l'Église du premier millénaire n'ont existé que trois degrés hiérarchiques du sacerdoce d'institution divine (la hiérarchie de la grâce), et en rapport avec les relations entre les hiérarques on n'a

---

[7] Liviu Stan, „Despre principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei", p. 14.

[8] Liviu Stan, „Despre principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei", p. 15.

jamais reconnu une priorité juridictionnelle ou bien un primat juridictionnel, mais seulement un primat ou une priorité d'honneur ou de respect qui était à la base de la hiérarchie d'honneur des sièges épiscopaux[9]. La hiérarchie de la Pentarchie des patriarches a été l'une d'honneur (Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem), sans la légitimation dans l'Église d'un hiérarque qui détienne tout le pouvoir ecclésiastique et qui, en vertu de cette autorité, puisse s'exprimer infailliblement à propos des fondements de la foi de l'Église.

Il ne peut pas exister un hiérarque au-dessus du pouvoir ecclésiastique transmis par succession apostolique, car ce pouvoir appartient uniquement au Sauveur et se réalise par l'œuvre du Saint Esprit[10]. Donc, nous pouvons affirmer que le primat de la vérité est au-dessus de tout autre primat[11], et en vertu du principe hiérarchique on ne peut pas accepter telles déviations, le principe hiérarchique, fondamentalement authentique de l'Église hiérarchique, se réjouissant dans cette perspective d'une importance ecclésiologique particulière[12].

L'application du principe canonique hiérarchique dans la vie pratique religieuse a soulevé de nombreux problèmes aux implications canoniques dans les relations inter-orthodoxes à cause des interprétations différentes et des intérêts ecclésiastiques de certaines Églises Autocéphales locales. Ainsi,

---

9 Voir ici le problème canonique des diptyques: Nicolae V. Dură, „Dipticele – studiu istorico-canonic și liturgic", pp. 636-659.

10 H. Alfeyev, „La primauté et la conciliarité dans la tradition orthodoxe", pp. 24-36.

11 Liviu Stan, „Der Primat der Wahrheit vor jedem anderen Primat", pp. 449-458.

12 Nicolae V. Dură, „Le *Primat pétrinien*. Le rôle de l'Evêque de Rome selon la législation canonique des conciles oecuméniques du premier millénaire", pp. 171-201.

le problème du primat, étroitement lié à la proclamation de l'autocéphalie[13] et de l'autonomie ou bien au problème canonique des diptyques, constitue de nos jours aussi des thèmes de discussions encore irrésolus au niveau panorthodoxe. La diaspora orthodoxe constitue aussi un problème aux implications canoniques, en ce qui concerne son organisation et son fonctionnement sous les juridictions des Églises Autocéphales locales, comme Églises-Mères, mais à ce sujet on est arrivé à un accord au niveau panorthodoxe (2009) par l'organisation et le fonctionnement des assemblées ou des conférences épiscopales orthodoxes de la diaspora.

À la IV[ème] Conférence Panorthodoxe Pré-synodale[14], convoquée par le Patriarche œcuménique pour la période 6-13 juin 2009 au Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique de Chambésy/ Genève, où ont été représentées uniquement les Églises Autocéphales, et non pas les Autonomes, c'est-à-dire les 14 Églises Orthodoxes Autocéphales, on a mis en discussion le texte sur « La Diaspora orthodoxe » (approuvé par la commission inter-orthodoxe de 1990) et il y a eu lieu des discussions et des propositions concernant l'opportunité de mentionner dans le texte les canons qui visent le « primat » du Patriarcat Œcuménique et l'existence dans une cité d'un seul évêque. À cette occasion, la délégation de l'Église Orthodoxe Roumaine a proposé que la prise des décisions dans les as-

13 Voir George Grigoriță, *L'Autonomie ecclésiastique selon la législation canonique actuelle de L'Eglise Orthodoxe et de l'Eglise Catholique. Étude canonique comparative*, Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 86, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2011, p. 72 (note 117).

14 Viorel Ioniță, „A 4-a Conferință Panortodoxă Presinodală,Chambésy/Geneva, 6-12 iunie 2009", in: *Studii Teologice,* V (2009), no. 2, pp. 235-254.

semblées épiscopales de la diaspora orthodoxe soit adoptée par unanimité. Par l'article 10 du *Règlement de fonctionnement des Assemblées épiscopales dans la Diaspora orthodoxe*, le Saint et Grand Synode a précisé:

> « 1. Les décisions de l'Assemblée Épiscopale sont prises à l'unanimité. 2. Quant aux questions d'intérêt commun qui, de l'avis de l'Assemblée Épiscopale, nécessitent d'être examinées à l'échelon panorthodoxe, le président de celle-ci se réfère au Patriarche œcuménique pour que suite soit donnée selon la pratique panorthodoxe en vigueur »[15].

La délégation de l'Église Orthodoxe Roumaine à la IV[ème] Conférence Panorthodoxe Pré-synodale a soutenu que le texte de 1990 soit maintenu, étant suffisante dans le texte l'expression « la pratique et l'ordre canonique »[16]. Aussi, on a soutenu de maintenir l'expression « la tradition et la praxis canonique de l'Église Orthodoxe » et de préciser d'une manière expresse « c'est-à-dire l'existence d'un seul évêque dans un lieu ». Dans le document final du Saint et Grand Synode de l'Eglise Orthodoxe on trouve:

> « 1. a) Il a été constaté que toutes les très saintes Églises orthodoxes ont la volonté unanime que le problème de la Diaspora orthodoxe soit résolu le plus rapidement possible et *que celle-ci soit organisée conformément à l'ecclésiologie orthodoxe, et à la tradition et la praxis canoniques de l'Église orthodoxe.* b) Il a été aussi constaté que durant la présente phase il n'est pas possible, pour des raisons historiques et pastorales, de passer immédiatement à *l'ordre canonique strict de l'Église* sur cette question, *c'est-à-dire qu'il y ait un seul évêque*

15 Voir https://www.holycouncil.org/fr/-/diaspora, consulté le 20 février 2017.

16 Viorel Ioniță, *Hotărârile întrunirilor panortodoxe din 1923 până în 2009. Spre Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe*, Ed. Basilica, București, 2013, p. 123.

> *dans un même lieu.* C'est pourquoi il est décidé de conserver les Assemblées épiscopales instituées par la IVe Conférence panorthodoxe préconciliaire jusqu'au moment approprié, quand les conditions seront réunies pour l'application de l'acribie canonique. »[17].

En effet, il y a eu aussi des théologiens et des canonistes grecs qui, en mal-interprétant le texte de certains canons (2, 3 II œc.; 28 IV œc.[18]), essayaient à soutenir que les soit-dits droits du Patriarcat Œcuménique sur la diaspora orthodoxe toute entière dérivent de la primauté d'honneur de l'hiérarque de Constantinople et c'est pour cela qu'on désirait l'invocation de la notion de « primauté d'honneur » pour des revendications juridictionnelles[19]. Mais le canon 3 du

---

17 Voir https://www.holycouncil.org/fr/-/diaspora, consulté le 20 février 2017.

18 Voir Iulian Mihai L. Constantinescu, „The Principle of Ecclesiastical Autocephaly and the Problems of Inter-orthodox Jurisdiction. An Actual Ecclesiological and Canonical Contribution", p. 241; Nicolae Dură, „Patriarhia Ecumenică și autocefalia Bisericii noastre de-a lungul secolelor", in: *Studii Teologice*, XXXVIII (1986), no. 3, p. 55; Dan-Ilie Ciobotea, „Problema canonicității și a comuniunii în diaspora ortodoxă", in: *Mitropolia Banatului*, XXXV (1985), no. 1-2, p. 102; Liviu STAN, „Ortodoxia și Diaspora. Situația actuală și poziția canonică a diasporei ortodoxe", in: *Ortodoxia*, XV (1963), no. 1, pp. 26-27; voir aussi Justinian, „Valabilitatea actuală a canonului 28 al Sinodului IV ecumenic de la Calcedon", in: *Ortodoxia*, III (1951), no. 2-3, pp. 173-187; Peter L'huillier, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV,* trad. de Alexandru I. Stan, Ed. Gnosis, București, 2000; Athénagoras Peckstadt, „L'autorité dans l'Eglise: une approche orthodoxe", in: *Irénikon*, t. LXXV (2002), no. 1, pp. 35-52.

19 Iulian Mihai L. Constantinescu, „The Principle of Ecclesiastical Autocephaly and the Problems of Inter-orthodox Jurisdiction...", p. 236; Iorgu Ivan, „Etnosul – neamul -, temei divin și principiu fundamental canonic al autocefaliei bisericești", p. 198; Iorgu D. Ivan,

Synode II œcuménique (381), invoqué souvent par les canonistes grecs qui soutiennent un « primat » du Patriarcat de Constantinople dans l'Orient[20], comprend aussi autres trois principes canoniques fondamentaux. D'un côté, il existe une identité des prérogatives honorifiques entre le Siège de la Nouvelle Rome et celui de l'Ancienne Rome, l'ordre de ces sièges ne l'infirmant pas, et d'un autre côté, il existe un rapport entre le principe apostolique et celui politique, en même temps les évêques des sièges apostoliques et des grandes métropoles ayant une primauté uniquement honorifique[21]. Il faut préciser le fait que les deux sièges, de Rome et de Constantinople, ont reçu les préro-

---

„Vechimea și formele raporturilor Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte Biserici Ortodoxe", in: *Glasul Bisericii*, XL (1980), no. 10-12, p. 794; voir J. H. Erickson, „Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century", in: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, XV (1971), no. 1-2, p. 29; Marcel Ciucur, „Dreptul de acordare a autocefaliei în Biserica Ortodoxă", in: *Studii Teologice*, XXIX (1977), no. 5-8, pp. 536-541; A. D. Kiriakos, „Sistemul Bisericilor Ortodoxe Autocefale", trad. de D. Demetrescu, in: *Biserica Ortodoxă Română*, XXV (1901-1902), no. 5, p. 382; Nicolae V. Dură, „Forme și stări de manifestare a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de-a lungul secolelor. Mărturii istorice și canonice", in: *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române 1885-1985*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 280-287; P. L'huillier, „Problems concerning autocephaly", in: *The Greek Orthodox Theological Review,* vol. XXIV (1979), no. 2-3, p. 167; Alexandru Moraru, „Biserica autocefală și diaspora ei", in: *Autocefalie, Patriarhie, Slujire sfântă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, pp. 141-159.

20 Vlassios Phidas, *Droit canon*..., p. 48.

21 Nicolae V. Dură, „Temele celei de a IV-a Conferințe Panortodoxe Presinodale în lumina doctrinei canonice ortodoxe", in: *Mitropolia Banatului*, XXXIX (1989), no. 1, p. 22.

gatives de la primauté honorifique compte tenu de l'importance politique de la cité. Ce « primatum honoris » n'a pas été accompagné d'un pouvoir juridictionnel qui réclame un soit-dit droit de juridiction sur la diaspora entière. Donc, « le texte du canon 3 du Synode II œcuménique condamne en réalité telles prétentions qui nuisent à l'ordre-même établi et réaffirmé par la coutume et la tradition canonique de l'Église Orthodoxe»[22].

En ce qui concerne l'affirmation « c'est-à-dire l'existence d'un seul évêque en un lieu », il faut prendre en considération le fait qu'elle est reliée à la soit-dite « conciliation de l'unité et de l'ethnicité », mais il ne faut pas négliger le cadre général de la formation des Églises Autocéphales dans le contexte ethnique, « l'Église ayant depuis toujours la conscience que le principe de l'ethnicité confère expression et couleur à son unicité et à sa catholicité »[23]. En effet, à travers le temps on a développé dans la pratique ecclésiastique le principe que *chaque cité ait son propre évêque*[24] (consigné aussi canoniquement, 8 I œc.; 118 Carthage), mais sans pouvoir s'interposer comme un principe absolu[25] et cela grâce à l'évolution de l'organisation ecclésiastique dans le cadre ethnique, tel que l'organisation de la diaspora

---

22 Nicolae V. Dură, „Temele celei de a IV-a Conferințe Panortodoxe Presinodale...", p. 22.

23 Nicolae V. Dură, „Temele celei de a IV-a Conferințe Panortodoxe Presinodale...", p. 24.

24 Voir ici Irimie Marga, „Principiul jurisdicțional în Biserica Ortodoxă", in: Constantin RUS (ed.), *The Place of Canonical Principles in the Organization and Working of Autocephalous Orthodox Churches*, Arad, 2008, pp. 179-181.

25 Patriciu Vlaicu, „Raportul dintre principiile canonice și misiunea Bisericii", in: Constantin Rus (ed.), *The Place of Canonical Principles in the Organization and Working of Autocephalous Orthodox Churches,* p. 211.

orthodoxe, les circonstances pastorales influençant aussi, sans que cette pratique se confonde avec l'unité de l'épiscopat[26]. Il faut comprendre que le texte du canon 8 du Synode I œcuménique vise la réglementation du problème pastoral de la réintégration des évêques cathares dans l'Église. C'est pourquoi nous pouvons dire que la présence de plusieurs évêques ou chorévêques dans un diocèse, comme il résulte du canon 8 du Synode I œcuménique, n'affecte d'aucune manière la mission dans l'unité de l'épiscopat. En plus, certains théologiens ont soutenu que le principe de l'unité organisatrice locale (can. 8 I œc.) peut être affirmé par analogie avec le texte du canon 118 du Synode local de Carthage, mais ce canon exclut une telle analogie lorsqu'il se réfère à une situation particulière, sans viser une diversité ethnique, mais un seul groupe ethnique, en se référant à la solution des divergences apparues entre les évêques orthodoxes et ceux convertis de chez les donatistes[27].

L'obéissance canonique – expression de l'application du principe hiérarchique

Le principe hiérarchique reçoit expression dans sa forme la plus pertinente par *l'obéissance canonique* (can. 55 ap.; 8, 23 IV œc.; 57 Laodicée; 31 Carthage) ou la soumission canonique, cette dernière secondant en permanence ce principe canonique. Ainsi, l'obéissance canonique concerne tous les membres de l'Église, en se basant sur sa complète liberté de manifestation et sur la foi. La limitation de la liberté in-

---

26 Hervé Legrand, „L'épiscopat: le cahier des charges oecuménique de la théologie catholique", in: *Oecumenica Civitas*, III/1, pp. 529-554.

27 Nicolae V. Dură, „Temele celei de a IV-a Conferințe Panortodoxe Presinodale…", p. 24.

dividuelle mène à la transformation de la soumission canonique en contrainte, celle-ci étant hors de l'application du principe hiérarchique dans l'Église. Seulement par liberté et par la foi les membres de l'Église peuvent mettre en pratique l'obéissance canonique (Hébreux XIII, 17). La coupe des cheveux est le signe liturgique de l'obéissance canonique, étant pratiquée à l'administration du Sacrement du Baptême, au Sacrement du Sacerdoce et à la déposition des vœux monastiques. C'est pourquoi on doit retenir que l'obéissance canonique aussi est graduelle, après la coupe de cheveux liturgique reçue en pleine liberté: 1. *l'obéissance canonique des laïcs* face à l'Église, par la coupe des cheveux au Baptême, étant la soumission par sa propre volonté la plus facile ; 2. *l'obéissance canonique des clercs* par rapport à l'évêque, par la coupe de cheveux du Baptême et du Sacerdoce, étant une soumission différente de celle des laïcs, une soumission sur la base du serment d'ordination, mais sans exclure la coresponsabilité des clercs dans leur propre activité d'exercice du pouvoir ecclésiastique en vertu de la grâce du sacerdoce ; 3. *l'obéissance canonique des moines* par rapport à l'abbé du monastère, en base des deux coupes de cheveux, du Baptême et du dépôt des vœux monastiques, même du sacerdoce pour les moines clercs.

Donc, l'une des obligations des clercs est aussi celle de l'obéissance canonique (ὑπακοή κανονική, *obedientia canonica*). Si l'on se réfère strictement aux rapports entre les membres de la hiérarchie, on peut affirmer qu'ils sont déterminés par le degré de chaque membre, plus le degré est supérieur, plus le droit à la primauté augmente, et plus le degré est inférieur, plus le devoir d'obéissance canonique est grand[28]. Conformément à l'applicabilité de l'obéissance

[28] Nicodim Milaş, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, Bucureşti, 1915, pp. 205-206.

canonique, à l'évêque se soumettent tous les membres du clergé (supérieur et inférieur), et au prêtre se soumettent les diacres et tous les degrés inférieurs. Selon l'érudite canoniste, l'évêque de Zara (Dalmatie), Nicodème Milasch, « l'obéissance du prêtre envers l'évêque se justifie par le fait qu'il reçoit son travail uniquement de l'évêque et il ne lui est pas permis de quitter l'endroit confié (la paroisse, n.n.) par l'évêque et de se soustraire à son autorité en passant à une autre éparchie sans l'accord de l'évêque (can. 15 ap.; 16 I œc.). Le prêtre ne doit pas se séparer de son évêque et séparé il ne peut pas officier aucune sainte liturgie et ne peut pas fonder de sociétés religieuses particulières »[29]. Dans la même mesure, le clerc ne peut pas renoncer au poste qui lui a été confié par l'évêque, définitivement ou pour une certaine période, par l'acte non canonique de la démission[30].

> « Ignorer la discipline canonique, les canons en général et les principes canoniques d'organisation et fonctionnement de l'Église, et je rappelle ici seulement les principes ecclésiologique institutionnel, organique et *hiérarchique*[31], mène naturellement au désordre, à l'injustice, au cléricalisme excessif et à la laïcophobie, aux actes d'indiscipline dans la vie religieuse, ce qui affecte gravement le bon fonctionnement de l'organisme ecclésiastique, par le déséquilibre crée dans les rapports entre les membres de l'Église et non seulement, mais aussi à un déséquilibre concernant les relations État-Église. Ce déséquilibre, parfois visible, mène soit à des actions injustifiées de l'élément laïque dans l'Église, soit à des actions d'indiscipline du clergé, soit à ce qu'on appelle

---

29 Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 206.

30 Voir Iorgu D. Ivan, *Demisia din preoție. Studiu de drept canonic*, București, 1937.

31 Le principe qui assure l'équilibre entre la responsabilité de l'Église locale et le principe synodal hiérarchique c'est le *principe de la subsidiarité.*

> cléricalisme, c'est-à-dire au placement du clergé au-delà de l'Église en ce qui concerne les actes décisionnels, en menant à l'extrême le principe de l'économie qui, dans certains cas, ne connaît pas de limites. Dans ces conditions, de l'indiscipline et de l'abus au sein de l'Église, dans les rapports entre les membres de l'Église, il existe la possibilité extrême que certains membres du clergé, conscients de leur place et de leur importance dans l'Église, se considèrent au-delà de l'ordre juridique établi par l'application des normes de droit dans la vie religieuse et qu'ils ignorent toute la législation canonique des Synodes œcuméniques, même si c'est par une appréciation absurde de la supériorité de leurs propres décisions par rapport à toute la législation canonique de l'Église »[32].

En considérant dans son ensemble, la pratique, la législation et la doctrine canonique sur l'obéissance canonique, mais aussi son importance dans le fonctionnement hiérarchique de l'Église, nous pouvons affirmer que l'obéissance canonique peut constituer un principe canonique distinct. Mais dans la même mesure nous devons soutenir que celle-ci n'est qu'une manifestation ou une application du principe hiérarchique, ce qui nous détermine de la traiter ici seulement comme une forme d'application du principe hiérarchique. Nous devons préciser que l'obéissance canonique est contraire au schisme [33] (lat. *disglut(i)nare* et se réfère à l'état créé par dispute, malentendu, discorde, conflit, schisme ; lat. *schisma, -atis, schismaticus, a, um*; *dissidium-ii; discissio*; gr. Σχίζω – séparer, diviser, partager), à la scission ou à la

[32] Iulian Mihai L. Constantinescu, „Le problème juridique actuel des Syndicats du clergé dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine", in: *Kanon* XXIII (Viena), Yearbook of the Society for the Law of the Eastern Churches, Particular Law, Edition Roman Kovar Hennef 2014, pp. 227-254.

[33] Les canons pour le schisme: (voir can. 31 ap.; 6 II oec.; 3 III oec.; 18 IV oec.; 31, 34 Trul.; 6 Gangres; 14 Sardique; 5 Antioche; 10, 11 Carthage; 9, 13, 14, 15 I-II Constantinople; 1 Basile le Grand).

diffamation des organismes supérieurs de l'Église (can. 31, 39, 55 ap; 57 Laodicée; 8, 23 IV œc.; 5 Antioche; 10, 11, 31 Carthage; 13, 15 I-II; 17 Trul.). Du texte de ces canons résulte que tous les clercs qui se trouvent sous l'obéissance ou la juridiction d'un évêque ne doivent effectuer aucune œuvre, c'est-à-dire d'exercer une fonction du pouvoir ecclésiastique, sans son accord ou son consentement, autrement étant obligé à se soumettre aux normes disciplinaires canoniques[34]. La diffamation de l'évêque par les clercs, mais aussi la sortie du diocèse des clercs et des moines sans l'approbation de l'évêque sont punies par la déposition, car ce sont ceux comme eux qui, par leur désobéissance, produisent le schisme de l'Église. Ainsi, les clercs doivent se soumettre à l'évêque (au supérieur), autrement étant soumis aux punitions canoniques (can. 31, 39, 55 ap. et suiv.), étant, quand-même, du point de vue canonique, exonérés de cette obligation uniquement au cas où leur supérieur prêche publiquement une profession contraire à la vérité de la foi révélé, condamnée par l'Église, ayant même le devoir de se séparer d'un tel évêque hérétique pour rester dans sa foi orthodoxe (can. 15 I-II).

L'obéissance canonique par rapport à l'évêque compétent est statuée canoniquement (can. 39 ap.; 57 Laod. e.a.), en vertu du principe hiérarchique, tenant toujours compte de l'autorité épiscopale, en même temps étant combattu l'éventuel *abus de pouvoir* (can. 4 VII œc.) ou les éventuelles injustices vis-à-vis des clercs inférieurs à cause de *la diminution de l'âme* (can. 5 I œc.). L'évêque (*ἐπίσκοπος* – surveillant) se réjouit d'autorité, étant l'organe exécutif de direction ecclésiastique, unipersonnel, qui exerce, en vertu de la plénitude de son état de grâce reçu par ordination va-

34 Voir ici Ioan F. Stănculescu, „Ascultarea canonică", in: *Studii Teologice*, no. 7-8/1962, p. 471.

lide (can. 1 ap.; 4 I œc.; 13, 49 Carthage), tout le pouvoir ecclésiastique entre les limites de son diocèse, dans la propre juridiction où il a sa compétence canonique (can. 5 I œc.).

Conclusions

Les principes canoniques de l'Église Orthodoxe, étant indispensables dans l'organisation et le fonctionnement de l'Église, sont vraiment importants pour maintenir l'équilibre nécessaire au sein de l'Eglise Orthodoxe, en même temps les organismes compétents doivent les appliquer dans les législations ecclésiastiques actuelles en tenant compte de la doctrine canonique de l'Eglise.

Dans l'organisation et la direction de toutes les Églises Orthodoxes locales, donc au sein de l'Église Orthodoxe Roumaine aussi, par les propres législations on applique le principe hiérarchique, mais ce n'est pas en dehors de la synodalité, concernant les degrés hiérarchiques du clergé, concernant toutes les unités territoriales-administratives ecclésiastiques, dès la paroisse et jusqu'à la patriarchie, mais aussi concernant la compétence des instances disciplinaires et de justice, à la direction des éparchies ou bien concernant les attributions statutaires et règlementaires des organismes individuels ou collégiaux, délibératifs ou exécutifs, de niveau local ou central.

On ne peut pas soutenir la thèse « d'un quatrième niveau hiérarchique sacramental dans le service sacerdotal du Nouveau Testament », parce que, conformément à la législation canonique (can. 6, 7 I œc.; 2, 3 II œc.; 28 IV œc. e.a.), dans la vie de l'Église n'ont existé que trois degrés hiérarchiques du sacerdoce d'institution divine et on n'a jamais reconnu une priorité juridictionnelle ou bien un primat juridictionnel, mais seulement un primat ou une priorité

d'honneur. La Pentarchie des patriarches a été l'une d'honneur, sans pouvoir soutenir la thèse d'un hiérarque qui détienne tout le pouvoir ecclésiastique et qui puisse s'exprimer infailliblement. Par conséquent, il ne peut pas exister un hiérarque au-dessus du pouvoir ecclésiastique transmis par succession apostolique.

Dans l'Eglise Orthodoxe, on a constaté de nombreux problèmes dans les relations inter-orthodoxes concernant l'application du principe canonique hiérarchique. Le problème du primat constitue de nos jours aussi des thèmes de discussions (les problèmes canoniques de l'autocéphalie et des diptyques), mais on est arrivé à un accord au niveau panorthodoxe sur l'autonomie et la diaspora par les documents du Saint et Grand Synode de l'Eglise Orthodoxe (2016). En ce qui concerne le problème de la diaspora orthodoxe, il y a même aujourd'hui des théologiens et des canonistes grecs qui essayaient à soutenir des revendications juridictionnelles du Patriarcat Œcuménique sur la diaspora orthodoxe toute entière, en vertu de la « primauté d'honneur » ou bien en vertu des soit-dits droits canoniques du Patriarche Œcuménique. Dans ce contexte, on doit soutenir une identité des prérogatives honorifiques entre le Siège de la Nouvelle Rome et celui de l'Ancienne Rome, en existant un rapport entre le principe apostolique et celui politique, les évêques des sièges apostoliques et des grandes métropoles ayant une primauté uniquement honorifique.

Mais, la forme la plus pertinente du principe hiérarchique est *l'obéissance canonique,* en secondant en permanence ce principe canonique. L'obéissance canonique concerne tous les membres de l'Église, sans pouvoir parler ici sur la limitation de la liberté individuelle. Si on parle sur la liberté et sur la foi, les membres de l'Église peuvent mettre en pratique l'obéissance canonique. L'obéissance ca-

nonique est l'une des obligations des clercs. Le prêtre ne doit pas se séparer de son évêque, en étant séparé il ne peut pas officier aucune sainte liturgie et ne peut pas fonder de sociétés religieuses particulières. En même temps, le clerc ne peut pas renoncer à l'ordination par l'acte non canonique de la démission.

L'importance et la place de l'obéissance canonique dans la vie et le fonctionnement hiérarchique de l'Eglise, on a déterminé les canonistes d'affirmer que l'obéissance canonique peut constituer un principe canonique distinct, mais l'obéissance canonique n'est qu'une manifestation ou bien une forme d'application du principe hiérarchique.

Sinodalitatea și primatul: expresii ale comuniunii și coresponsabilității ecleziale

Pr. Conf. Dr. Patriciu Vlaicu
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Abstract: In this paper the author highlights the relation between the Sacramental and eschatological dimension of the Church and the institutional one. This ratio is developed on the synodal structure of the Orthodox Church. In the first part of the paper the authors emphasises the ways in which synodality is manifested at the local level. The second part of the paper is dedicated to the description of the structure of the Church influenced by the structure of the Roman-Byzantine Empire. In this period the idea of primacy is developed and expressed in the canonical Tradition of the Church. This idea can be understand just in the context of synodality as primacy of honour for the metropolitans and patriarchs of the Church.

Keywords: synodality, sacramental and eschatological dimension of the Church, institutional presence, Church structure and organisation, primacy, primacy of honour

În cadrul dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică, tema aflată pe ordinea de zi, *sinodalitatea și primatul*, este dezbătută în contextul în care părțile în dialog au o viziune diferită în ceea ce privește natura

Bisericii și modul ei de manifestare în lume. Ortodoxia și-a dezvoltat ecleziologia, pornind de la Biserica locală, și structurând un sistem sinodal de manifestare a comuniunii Bisericilor. Catolicismul a dezvoltat o ecleziologie care pornește de la nivelul universal spre cel local, Episcopul Romei fiind episcopul Bisericii întregi, cu jurisdicție ordinară în toate eparhiile, comuniunea cu acesta fiind criteriul fundamental de eclezialitate.

Teologii implicați în dialogul bilateral fundamentează dezbaterile pe prezentarea raportului dintre primat și sinodalitate ca o proiectare în viața Bisericii a relațiilor intra-trinitare, abordând subiectul dintr-o perspectivă preponderent dogmatică. În același timp este necesar să se ajungă și la o înțelegere a raportului dintre comuniunea în sine și mijloacele prin care această comuniune se realizează. Sinodalitatea și primatul sunt și mijloace prin care comuniunea bisericească este structurată și prezervată, fiind dezvoltate în timp ca manifestări firești ale conștiinței unității și coresponsabilității în Biserică.

Pornind de la aceste premise, punând în evidență raportul dintre dimensiunea sacramental-eshatologică și cea instituțională în viața Bisericii (I), vom încerca să distingem mijloacele prin care este structurată comuniunea dintre Bisericile locale în cadrul sinodalității (II). După ce vom prezenta câteva elemente legate de modul în care Biserica a ajuns să își structureze organizarea instituțională folosind ca mijloc și vehicul de dezvoltare a misiunii și mărturiei structura imperială (III), vom scoate în evidență rolul primatului în sinodalitate (IV), urmând ca apoi să observăm modul în care Biserica a integrat în tradiția canonică primatul de onoare și pe cel mitropolitan sau patriarhal (V). În final vom sublinia câteva concluzii ale analizei noastre

care ar putea fi utile în cadrul dialogului dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică.

1. Biserica - realitate sacramental-eshatologică și prezență instituțională

Unitatea Bisericii nu este numai spirituală, ea se manifestă și la nivel instituțional și structural. Vitalitatea ei este subliniată de modul de interacțiune între elementele constitutive ale sistemului eclezial care asigură comunicarea slujirilor și competențelor într-un fel armonios, astfel încât Dumnezeul treimic să fie slăvit în bună înțelegere[1].

Prezența și lucrarea Bisericii în lume ca extindere a lui Hristos în umanitate[2] este mărturisitoare prin persoane – mădulare vii –, comunități și tot ceea ce exprimă dimensiunea instituită și instituțională[3].

Așa cum în Hristos se întâlnesc cele două firi: dumnezeiască și omenească, în Biserică se întâlnesc dimensiunea sacramental-eshatologică și cea instituțională[4]. De echili-

---

[1] Această motivație este subliniată de canonul 34 apostolic. Pentru canoanele apostolice, a se vedea: Ioan Ică Jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. 1, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, pp. 770-784; Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1992, pp. 7-48; Constantin Dron, *Canoanele. Text și interpretare,* Tipografia Cărților Bisericești, București, 1933, pp. 21-272; Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. U. Kovincici și N. Popovici, vol. I, partea I, Tipografia Diecezană, Arad, 1930, pp. 179-316.

[2] Dumitru Stăniloae, „Sinteză eclesiologică", în *Studii Teologice*, nr. 5-6 (1955), p. 262.

[3] Nicolai Afanasiev, *Biserica Duhului Sfânt*, trad. de Elena Derevici, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2008, p. 23.

[4] Vezi Alain Nisus, *L'Eglise comme communion et comme institution*, Ed. du Cerf, Paris, 2012, p. 58.

brul în care se manifestă cele două dimensiuni ține eficacitatea mărturiei și misiunii în societate. Dacă s-ar accentua dimensiunea instituțională, atunci ar fi exacerbat lumescul și Biserica ar pierde consistența spirituală și eficacitatea mărturiei[5]. Dacă s-ar accentua doar dimensiunea sacramental-eshatologică, atunci s-ar ajunge la o diminuare a contactului cu realitatea cotidiană și misiunea nu ar mai avea aderență în contextul secular.

În același timp este necesar să precizăm că dimensiunea instituțională nu este numai mijloc pentru funcția administrativă a Bisericii. Ea articulează mijloacele misiunii mântuitoare într-o lume organizată instituțional, pentru a-i transmite *fermentul* Împărăției[6].

Una dintre funcțiile dimensiunii instituționale este și aceea de a manifesta unitatea văzută a Bisericii. În același timp, atunci când ne referim la unitatea Bisericii, ne referim și la unitatea organică a manifestărilor ei izvorâte din taina iubirii dumnezeiești[7], care se exprimă atât în planul credinței, cât și în planul vieții prin relații de comuniune.

2. Biserica și comuniunea Bisericilor prin sinodalitate

În teologia dreptului canonic se arată că Biserica Trup al lui Hristos nu este constituită dintr-o mulțime de persoane, ci din comunitatea celor îmbrăcați în Hristos și care se îm-

[5] Justin Popovich, *L'homme et le Dieu-homme*, Ed. L'Âge d'Homme, Lausanne, 1989, pp. 70-71.

[6] Vezi Christos Yannaras, *Abecedar al Credinței*, trad. de Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2007, pp. 154-156.

[7] Boris Bobrinskoi, *Le mystère de l'Eglise*, *cours de Théologie dogmatique*, ITO Paris, Paris, 2000, p. 14. Perspectiva aceasta este aprofundată în Boris Bobrinskoi, *Le mystère de l'Eglise*, Ed. du Cerf, Paris, 2003, pp. 36-37.

părtășesc încă de aici cu Tainele Împărăției, participând la viața Bisericii întregi inclusiv prin sistemul și structura canonică bisericească[8].

Comunitatea locală – constituită în jurul episcopului și integrată în Biserica din întreaga lume în cadrul sinodalității – este Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolică. Astfel, sobornicitatea/katholicitatea, unitatea și ecumenicitatea Bisericii au o dimensiune sacramentală care în același timp este articulată în sistemul de organizare bisericească. Sistemul are proprietatea de a structura la toate nivelele relațiile dintre elementele care participă la viața comunitară. Așa cum în Biserica locală există ca vector de unitate episcopul, unitatea Bisericii se manifestă și la nivelele superioare prin vectori de concordie mărturisitoare. Dacă la nivel local și regional episcopul și sinodul împreună cu mitropolitul sau patriarhul sunt organisme de autoritate, este firesc ca și la nivel universal să regăsim instituții care să exprime unitatea și coresponsabilitatea. Faptul că Hristos este capul nevăzut al Bisericii nu justifică refuzul unei personificări a criteriilor de unitate[9]. Din acest motiv Biserica ortodoxă consideră că poate integra noțiunea de primat dacă aceasta este înțeleasă din perspectiva sinodalității.

De la începuturile Bisericii, persoanele așezate în comunități pentru a manifesta autoritatea eclezială aveau o dublă misiune: în primul rând, de a răspândi Evanghelia și, în al doilea rând, de a veghea la buna rânduială. Fiecare mădular al Bisericii, persoană sau comunitate, au fost așezate în

---

[8] Vezi pentru mai multe detalii Patriciu Vlaicu, *Canon și Libertate. Împărtășirea continuă din experiența Bisericii,* Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2013, pp. 10-15.

[9] Al. Schmemann, ”The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology”, *St. Vladimir's Séminary Quaterly*, IV, nr 2-3 (1960), p. 51.

grija episcopului, iar episcopul la rândul lui și-a manifestat plenitudinea slujirii în comuniune cu poporul încredințat spre păstorire și cu ceilalți episcopi, în cadrul sinodalității[10]. Vector de unitate, armonie și coresponsabilitate în cadrul unei biserici locale, episcopul, prin sinodalitate, poartă cu el în comuniunea Bisericii comunitatea ce îi este încredințată. Din acest motiv în Sinod se manifestă nu doar comuniunea colegială a episcopilor, ci în primul rând comuniunea Bisericilor păstorite de aceștia[11].

În abordarea raportului dintre colegialitate și sinodalitate există o dificultate provocată în primul rând de faptul că teologii și canoniștii răsăriteni nu folosesc noțiunea de colegiu. Ea provine din dreptul asociativ roman, desemnând puterea unui grup de persoane în sânul Bisericii[12]. La Sfântul Ciprian al Cartaginei întâlnim pentru prima dată noțiunea juridică de *colegiu al episcopilor* pentru a arăta că un episcop nu poate să se manifeste decât în coresponsabilitate cu ceilalți episcopi și că un episcop izolat nu are nici putere, nici demnitate[13]. Cuvântul *colegium* este folosit de papi începând cu secolul al V-lea pentru a desemna totalitatea episcopilor în comuniune cu episcopul Romei, pentru ca, odată cu trecerea timpului, să se ajungă în Occident

---

10 Vezi Mitropolitul Iosif, *Responsabilitatea episcopală privind păstrarea unității Bisericii locale și universale,* text prezentat în sesiunea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, 21 iulie 2011.

11 Un semn al acestei conștiințe este faptul că fac parte din Sinodul unei biserici locale doar episcopii în funcție, cei ce au încredințat un popor spre păstorire.

12 Vezi pentru mai multe detalii privind colegialitatea A. de Halleux, ”La collégialité dans l'Eglise ancienne”, în : *Revue théologique de Louvain,* 24 (1993), 4, p. 434.

13 Vezi Epistola LV, 24, cf. Nicolae Dură, *Le régime de la Sinodalité selon la législation canonique conciliaire oecumenique du I^er^ siècle*, Ed. Ametist 92, București, 1999, p. 237.

să se înțeleagă prin colegialitate episcopală exercitarea unei puteri primite prin hirotonie, având drept criteriu de eclezialitate comuniunea cu episcopul Romei.

În Orient a fost preferată noțiunea de *sinodalitate episcopală* prin care se manifestă puterea primită prin hirotonie, dar nu în nume personal, ci în numele Bisericii păstorite. Bisericile locale mandatează pe episcopii lor să le reprezinte în Sinod și, acolo unde este prezent episcopul, este prezentă Biserica păstorită de el. În sinodalitatea episcopală episcopii sunt frați și îl numesc pe primat frate[14], recunoscându-l totodată ca vector de unitate și concordie.

Încă din perioada apostolică sinodalitatea s-a manifestat ca o participare a Bisericilor la comuniunea Bisericii. Acest aspect poate fi observat încă de la prima manifestare a sinodalității consemnată de cartea Faptele Apostolilor în capitolul 15. Unii istorici și bibliști arată chiar că Sinodul de la Ierusalim poate fi înțeles ca un prim sinod ecumenic, deoarece la acea vreme Biserica de pretutindeni era Biserica din Ierusalim și cea din Antiohia[15].

Excurs: Sinodul de la Ierusalim, manifestare a comuniunii Bisericilor din Ierusalim și Antiohia

La Ierusalim și Antiohia, observăm două comunități cu o viață și un mesaj care ne ajută să înțelegem modul în care Biserica s-a organizat pentru manifestarea credinței.

La Ierusalim, comunitatea creștină a fost structurată de foarte timpuriu în jurul lui Iacob și preoților. Iacob apare ca

---

14 Sfântul Chiril al Alexandriei vorbește despre Sfântul Sinod reunit în marea Romă, sub președinția preasfântului și preaiubitului de Dumnezeu frate și împreunăslujitor, episcopul Celestin. Vezi *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz-Straub J., Berolini-Lipsiae, 1914, p. 27.

15 Vezi V. Peri, *I Concili et le Chiese,* Roma, 1965, p. 104.

un „reprezentant, cel ce încarnează Biserica din Ierusalim”[16] , „centru al unității în fața credincioșilor și reprezentant al comunității în fața celor ce o vizitează”[17]. Exegeții acestei perioade arată că putem vorbi despre un oficiu bisericesc de suplinire a apostolilor pentru a asigura cârmuirea comunității[18]. Din observarea atitudinii lui Iacob și a Bisericii față de Iacob, înțelegem că el avea competențe locale, fiind responsabil față de comunitatea pe care o prezidează, și îl putem identifica cu ceea ce mai târziu va fi numit episcop.

Nu foarte departe de Ierusalim, la Antiohia, comunitatea este formată din exilați din Ierusalim, persoane care fugind de persecuții și-au mărturusit credința în mediul evreiesc și în fața pelerinilor veniți din Cipru și din Cirene. În Antiohia nu putem identifica o persoană cu responsabilități similare celor asumate de Iacob. La Barnaba se adaugă Pavel, profeții și „didascales”. Capitolul 13 din Faptele Apostolilor ne sugerează că în fruntea acestei comunități se afla un colegiu de 5 membri : Barnaba, Simeon, Lucius de Cirene, Manahen și Saul (FA 13, 1). În timp ce la Ierusalim preoții sunt ridicați la un rol ierarhic în Biserica lor de origini, la Antiohia profeții și „didascalii” formează un fel de ierarhie itinerantă[19]. Identificăm aici ceea ce am putea numi un

---

16 Vezi Jean Colson, *L'Evêque dans les communautés primitives*, Cerf, Paris, 1951, p. 23.

17 Jean Colson, *L'Evêque dans les communautés primitives*, p. 24.

18 Vezi Sabin Verzan, „Cârmuirea Bisericii în epoca apostolică”, în *Studii Teologice*, 5-6, (1955), pp. 336-352; E. Lanne, „L'Eglise locale: sa catholicité et son apostolicité”, *Istina*, 14 (1969), pp. 46-66; Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955.

19 Pentru mai multe detalii depre distincția dintre tipurile de ierarhie bisericească menționate de Sfânta Scriptură, vezi Gheorghe Soare, *Temeiuri scripturistice ale distincţiei dintre episcop şi presbiter*, Buzău, 1939.

grup de misionari care se disting de ceea ce în alte părți puteau fi numiți „bătrâni ai comunității"[20]. Aici, în Antiohia, se dezvoltă sensul unității poporului ales destinat să înlocuiască pe poporul evreu căzut[21].

Chiar dacă putem observa că această comunitate din Antiohia se manifestă încă după schema raportului existent între Templu și Sinagogă, ea se consideră adunare în Hristos, Biserică, în pofida faptului că nu are un reprezentant unic. Colegiul face legătura cu Biserica Mamă din Ierusalim și prin această legătură se manifestă unitatea, stabilitatea și coerența.

Unii exegeți văd în Antiohia manifestarea unei colegialități fără vector personal de unitate[22], care să vegheze la consolidarea comunității în buna credință și în bune rânduieli.

Tot în Antiohia observăm cum cei investiți cu autoritate au conștiința că nu o exercită doar în nume propriu, ci prin ei se manifestă Biserica. Apostolul Pavel, ca Apostol al Bisericii, mărturisește despre vocația universală a creștinismului și împărtășește comunității antiohiene experiența de propovăduitor printre neamuri. El a ajuns la concluzia că povara Legii nu trebuie să îngrădească misiunea și că aceia care doresc să-L urmeze pe Hristos se pot împărtăși deplin de roadele Învierii prin Nașterea din apă și din Duh fără pecetluirea trupului în rânduiala veche. Unii creștini veniți în Antiohia din Iudeea erau contrariați de această atitudine (FA 15, 1). Textul ne mărturisește că Pavel și Barnaba au avut cu aceștia o discuție aprinsă și că disputa a atins as-

---

20 Jean Colson, *L'Evêque dans les communautés primitives*, Cerf, Paris, 1951, p. 37.

21 Vasile Mihoc, „Eclesiologia Noului Testament", în *Studii Teologice*, XXIX (1977), 3-4, p. 239.

22 Jean Colson, *L'Evêque dans les communautés primitives*, CERF, Paris, 1951, p. 38.

pecte foarte sensibile, legate de însăși identitatea creștină și vocația misionară a creștinului. În fața unei astfel de împotriviri, *Biserica din Antiohia a trimis pe Pavel și Barnaba la Ierusalim* pentru a mărturisi despre evanghelia și rânduiala propovăduită. Pavel și Barnaba au mers spre Ierusalim trecând prin Fenicia și Samaria, unde *au mărturisit Bisericilor de acolo* despre experiența misiunii între păgâni.

Faptele Apostolilor ne arată că la Ierusalim *au fost primiți de Biserică*, de apostoli și de preoți și au vestit „câte a făcut Dumnezeu cu ei”[23].

Observăm astfel că Pavel și Barnaba trimiși de *Biserica din Antiohia* la Ierusalim, își confruntă experiența pastorală și misionară cu *bisericile din vecinătate*, prezentându-o apoi Sinodului din Ierusalim care reprezenta prima manifestare a *Bisericii în dimensiunea ei ecumenică*. În sinodul Apostolic de la Ierusalim Biserica din Antiohia este prezentă prin Pavel și Barnaba.

Unii istorici au încercat să arate că instituția sinodală a fost adoptată de Biserică și ca o receptare a societății greco-romane, și că modul de organizare a senatului roman ar fi influențat organizarea sinodală a Bisericii. Profesorul Jean Gaudemet contrazice această opinie tocmai identificând elementele fundamentale ale sinodalității în Sinodul de la Ierusalim, departe de Senatul Roman și subliniind că Sinoadele din Cartagina, în plină perioadă a persecuți-

[23] „Și făcându-se pentru ei împotrivire și discuție nu puțină cu Pavel și Barnaba, au rânduit ca Pavel și Barnaba și alți câțiva dintre ei să se suie la apostolii și la preoții din Ierusalim pentru această întrebare. Deci ei, trimiși fiind de Biserică, au trecut prin Fenicia și prin Samaria, istorisind despre convertirea neamurilor și făceau tuturor fraților mare bucurie. Și sosind ei la Ierusalim, au fost primiți de Biserică și de apostoli și de preoți și au vestit câte a făcut Dumnezeu cu ei.” (*Faptele Apostolilor* 15, 2-4)

ilor, nu aveau niciun motiv să imite modelul persecutorilor. Observăm însă că, în timp, sinoadele au împrumutat de la instituțiile seculare detaliile de organizare, modul de ținere a sesiunilor, procedura de vot[24].

În secolele II-III, izvoarele mărturisesc despre reuniuni sinodale, în primul rând cu ocazia alegerii episcopilor[25]. Atunci când un episcop era ales de episcopii din vecinătate, exista convingerea că el este ales nu de un colegiu oarecare al episcopilor ci de Biserica întreagă. Astfel istoricii, canoniștii și ecleziologii arată că sinodalitatea a fost marcată la începutul creștinismului de noțiunea de *reprezentare* în sensul antic conform căruia reprezentarea este „personificarea unui corp prin capul său"[26].

O altă dovadă că în sinod se manifestă în primul rând comuniunea Bisericilor este modul în care participanții la sinoade semnau documentele finale. În general semnăturile sunt așezate pe grupuri de Biserici și, chiar dacă o Biserică nu era reprezentată de întâistătător, cei ce o reprezentau semnau la locul cuvenit bisericii respective[27].

Conștiința nevoii unei manifestări sinodale a fost pusă în dificultate de lipsa mijloacelor de punere în aplicare. Din

---

24 Vezi Nicolae Dură, *Le régime de la Sinodalité selon la législation canonique conciliaire oecumenique du Ier siècle*, Ed. Ametist 92, București, 1999, p. 132.

25 Clement de Rome, *Epitre aux Corinthiens*, 44, 1-3, *Sources Chrétiennes*, 167, Cerf, Paris, 1971, p. 20.

26 Vezi pentru mai multe detalii Yves Congar, „Structure ou Régime conciliaire de l'Eglise", *Concilium*, 187, 1983, pp. 16-17, cf. Nicolae Dură, *Le régime de la Sinodalité selon la législation canonique,* p. 166.

27 La Sinodul VII ecumenic de exemplu, deși Patriarhul Tarasie a asigurat președinția, primii care au semnat actele au fost legații papali. Vezi A. Duval et al. *Les Conciles Oecumeniques. Les Décrets, Tome II,* Cerf, Paris, 1994, p. 295.

acest motiv, sinoadele au luat caracter de instituție regulată odată cu dobândirea libertății creștinismului și cu apariția instituției mitropolitane. Astfel, chiar dacă sinodalitatea a fost prezentă de foarte timpuriu în viața Bisericii, abia după perioada constantiniană, odată cu punerea la dispoziția episcopilor a infrastructurii imperiale, sinodalitatea s-a putut generaliza ca mijloc de manifestare a comuniunii și coresponsabilității.

3. Organizarea imperială - mijloc pentru dezvoltarea organizării bisericești și pentru dinamizarea misiunii

Încă de la sfârșitul primului secol, Biserica a ajuns să-și structureze organizarea după imaginea propusă de Imperiul Roman. La Sfântul Clement al Romei observăm o integrare a Bisericii în Imperiu și a Imperiului în Biserică, fundamentată pe loialitatea în Hristos și pe loialitatea față de Împărat, pentru care credincioșii se roagă. Așa cum am arătat mai sus, instituțiile bisericești au împrumutat din metoda instituțiilor seculare, pentru a împlini o misiune bisericească. Acest proces s-a dezvoltat în secolele II-III și a marcat definitiv organizarea bisericească în secolul al VII-lea, când oficiile bisericești au ajuns să fie stabilite prin analogie cu cele lumești.

În lucrarea *Canonul Ortodoxiei*, Părintele Ioan Ică jr. pune în evidență cercetările istoricului și patrologului Allen Brent care face o analiză remarcabilă a raționamentelor ce au determinat Biserica să imite în organizarea sa organizarea imperială. Astfel, este subliniat faptul că inclusiv autoapelativul de Teofor pe care Sfântul Ignatie al Antiohiei și-l atribuie este un efect al încreștinării cultului imperial. „Pentru Sfântul Ignatie tipologia eclezială este o reflectare inversă

a tipologiei cultului imperial". „Adevărata Pax Dei este instaurată de Pruncul din Betleem, și Biserica realizează prin rânduielile ei, armonia și pacea aduse în Hristos, obiectivele Păcii Romane"[28].

Putem observa că în această perioadă Sfântul Ignatie, în Orient, și Sfântul Irineu, în Occident, subliniază trăsăturile canonice ale monoepiscopatului dar cu toate acestea nu li se poate atribui introducerea în vocabular a noțiunii de episcopat monarhic. Sfântul Irineu subliniază că episcopul se află în centrul fiecărei comunități creștine, el încarnează pentru fiecare generație memoria Bisericii[29], dar episcopul monarhic este pus în evidență de către *Didascalia celor 12 Apostoli*, la începutul secolului al III-lea.

Câțiva ani mai târziu, Sfântul Ciprian al Cartaginei accentuează dimensiunea juridică a ecleziologiei, împrumutând și el această perspectivă din ordinea imperială. În acest sens, „episcopatul ignatian sacramental-cultual este deplasat spre un episcopat jurisdicțional-teritorial"[30] care, odată cu reorganizarea imperiului și împrumutarea de către Biserică a organizării în cadrul sistemului mitropolitan și apoi diocezan, pune în evidență funcția de protos.

În întreagă epoca bizantină centralismul ierarhic și dimensiunea juridică a organizării ecleziale sunt consolidate, iar metoda aceasta este asumată definitiv la Sinodul Trulan când, prin canoanele 17 și 38, se arată că organizarea bisericească trebuie să urmeze organizarea politică.

În primele V secole, în cadrul evoluției organizării bisericești și odată cu cristalizarea funcțiilor canonice le-

---

28 Ioan Ică jr., *Canonul Ortodoxiei. Vol. I: Canonul apostolic al primelor secole*, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 275.

29 Vezi Jean Colson, *L'Evêque dans les communautés primitives*, Cerf, Paris, 1951, p. 116.

30 Ioan Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, p. 276.

gate de responsabilitatea bisericească, observăm aspecte care țin de doctrină, de înțelegerea naturii Bisericii și a modului de articulare între autoritate și coresponsabilitate, dar în același timp, așa cum am putut observa mai sus, sunt și aspecte care țin de influența politică și de pragmatismul organizațional.

Ne putem întreba dacă organizarea prin îmbisericirea mijloacelor politice și organizarea pe criterii de dinamism ecleziologic au aceeași valoare și aceeași autoritate. Istoricii și canoniștii nu s-au pus de acord în legătură cu relația dintre ele[31], dar este evident că organizarea politică a fost folosită de Biserică drept mijloc pentru dezvoltarea misiunii. În același timp, preocuparea conducătorilor lumești pentru pacea imperială a pus la dispoziția Bisericii mijloace de comunicare și de consolidare a coresponsabilității.

---

31 Dezamăgit de atitudinea împăraților față de rânduiala Bisericii, Zonara nu s-a preocupat de acordul dintre legislația imperială și Sfintele canoane și nu a luat în considerare sursele de drept bizantin, considerând că puterea imperială influențează negativ pe responsabilii bisericești. Teodor Balsamon, considerat cel mai avizat dintre marii canoniști bizantini, un mare adept al simfoniei bizantine, îl contrazice pe Zonara și subliniază rolul legislației imperiale și al privilegiilor acordate, de către autoritatea politică, patriarhilor și în special Patriarhului ecumenic. Poziția aceasta a fost bine receptată de Patriarhii Constantinopolului, dar nu a rămas fără critici, cel mai coerent fiind chiar un contemporan al său, Demetrius Chomatianos, arhiepiscop al Ohridei, care îl acuză pe Balsamon de incoerență și lipsă de logică, subliniind că Balsamon se contrazice uneori pe el însuși, în funcție de ceea ce își propunea să argumenteze. Vezi Michael ANGOLD, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 454-457.

4. Sinodalitatea – cadrul de împlinire a comuniunii ierarhice

Pentru înțelegerea rolul sinodalității și a primatului în viața Bisericii, un text foarte important este canonul 34 Apostolic[32]. Acest canon stă la baza organizării sinodale la nivel regional, dar arată, în același timp, și modalitatea în care se manifestă comuniunea ierarhic-sinodală și obiectivul acesteia. În general, analizele pe marginea acestui canon pun în evidență clarificarea raportului dintre primat și episcopii din vecinătate, sau episcopii unui neam. Considerăm că o cheie fundamentală de interpretare a acestui text se evidențiază în ultima parte, unde este prezentată, ca grijă principală a Bisericii, exprimarea în unitate de gândire și de mărturie a slăvirii Dumnezeului Treimic[33]. Ultima frază din canonul 34 Ap, pusă în legătură cu alte canoane din secolul IV-V, lansează și o perspectivă interesantă asupra funcției primatului: aceea de asigurare a armoniei între vocile care se exprimă în Biserică.

Observăm că în primele cinci secole, noțiunea de protos, sau întâistătător, este dublată, pentru diversele nivele de manifestare a preoției, de noțiunea de *exarh*. Astfel, Petru, Iacov și Ioan sunt numiți *exarhi ai armoniei apostolice*. Odată cu reorganizarea regională din Imperiul Roman, episcopul cetății în care își are reședința eparhia este numit *exarh al*

[32] Canonul 34 Apostolic: „Se cuvine ca episcopii fiecărui neam să cunoască pe cel dintâi dintre dânșii și să-l socotească pe el drept căpetenie, și nimic mai important să nu facă fără încuviințarea acestuia; și fiecare să facă numai cele ce privesc parohia (eparhia) sa și satele din cuprinsul ei. Dar nici acela să nu facă ceva fără încuviințarea tuturor, căci numai astfel va fi înțelegere și se va slăvi Dumnezeu prin Domnul în Duhul Sfânt: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.” Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 26.

[33] *Ibidem*, p. 988.

eparhiei. Acesta are competența de a cere socoteală episcopului sufragan care obstrucționează sinodalitatea, decide asupra locului în care se va ține sinodul mitropoliei și condiționează validarea alegerilor de episcopi din mitropolia sa. Odată cu organizarea diocezelor Imperiului, apare funcția de episcop exarh al diocezei, a cărui atribuție canonică principală este de a primi plângeri de la cei care se consideră nedreptățiți de judecata realizată la nivel mitropolitan. Astfel, asociind termenul de exarh noțiunii de apostol, episcop, mitropolit și episcop al diocezei – cel ce va fi numit mai apoi patriarh –, observăm că este pusă în evidență vocația inițială a exarhului, aceea de a asigura armonia vocilor în concertul Bisericii întregi.

Excurs: Termenul „ἔξαρχος” în literatura greacă și în tradiția canonică

Termenul ἔξαρχος apare încă din Iliada lui Homer (Il.24.721) cu înțelesul de *conducător* sau *începător*. La Euripides și Demostene termenul ἔξαρχος este folosit cu înțelesul de *conducător de cor*.[34] Dicționarul etimologic al lui Chantraine redă acest termen ca format de la verbul ἄρχω (a fi primul) cu prefixul ἐξ, având înțelesul de *commencer, entonner*[35]. Dicționarul Bailly redă acest termen ca având și sensul de *cel ce dă semnalul de început pentru un cântec, șef de cor*. În Septuaginta, deși termenul ἔξαρχος nu este folosit, întâlnim verbul ἐξάρχω, cu sensul de a conduce [τινος] (în cântări sau în imne), Ieș. 15, 21, dar și de *a* în-

34 H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, & R. McKenzie, *A Greek-English lexicon*. With a revised supplement, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford, New York, 1996, p. 588.

35 Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Editions Klincksieck, Paris, 1968, p. 119.

cepe să cânți, a cânta [*ceva*, τι], Num. 21, 17; [*ceva,* τι], Iudit 15, 14; [abs.] 1 Samuel 18,7.[36] Chiar dacă În Noul Testament nu apare nici termenul ἔξαρχος, nici verbul ἐξάρχω, în literatura patristică termenul ἔξαρχος și verbul ἐξάρχω sunt prezente de mai multe ori. În *Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem ii 46.725.42*, Sf. Grigore de Nyssa îi denumește pe cei trei Apostoli, Petru, Iacob și Ioan, drept ἔξαρχοι, precizând: „Am menționat înainte frumusețea evlaviei, adică pe Petru, pe Iacob și pe Ioan, *conducătorii armoniei apostolice* (οἱ καὶ τῆς ἀποστολικῆς ἁρμονίας ἔξαρχοι) și cununi ale slavei bisericești". Mai încolo, Grigore de Nyssa susține: „corifeii κορυφαῖοι și conducătorii ἔξαρχοι [apostoli]lor au fost Petru, Iacob și Ioan, desemnați azi prin mărturii de către Hristos, alergând în armonie (συμφώνως) până la sfârșitul vieții, deprinzându-se prin felurite tipuri de martiraj. Căci cel ce a fost declarat ca primul (πρωτοστάτης) și corifeul (καὶ κορυφαῖος) adunării apostolice (τῆς ἀποστολικῆς χορείας), a primit cu onoare slava proprie, fiind cinstit prin aceeași pătimire a lui Hristos". Interesant este faptul că Petru este desemnat prima dată ca ἔξαρχος, iar apoi cu termenul πρωτοστάτης (cel ce stă primul)[37].

În Sfintele canoane, termenul ἔξαρχος este utilizat în canonul al 6-lea de la sinodul din Sardica (343-344), fiind pusă în evidență dimensiunea lui canonică. Aici se arată că dacă un episcop nu participă la sinod, acela *trebuie să fie înștiințat prin scrisori ale exarhului eparhiei, spun, bineînțeles*

---

[36] J. Lust, E. Eynikel, & K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint : Revised Edition*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2003.

[37] H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, & R. McKenzie, *A Greek-English lexicon*, p. 1545.

ale episcopului mitropoliei[38]. Verbul ὑπομιμνήσκεσθαι are formă medio-pasivă, ceea ce înseamnă că episcopul absent trebuie atenționat de către exarh. Traducerea ar fi: *trebuie ca, mai întâi, episcopul absent să fie înștiințat prin scrisori ale exarhului eparhiei, spun, bineînțeles ale episcopului mitropoliei.*

Termenul apare apoi în canonul 9 al sinodului de la Calcedon[39]. *Iar dacă un episcop sau un cleric ar avea o dispută cu mitropolitul aceleiași eparhii, să se țină cont de exarhul diocezei sau de scaunul împărăteștii cetăți a Constantinopolului; și prin aceasta să se judece.* Pornind de la aceste două canoane, Zonaras arată că titlul de exarh este aplicabil tuturor mitropoliților[40], iar pentru Balsamon exarhul menționat în canonul 9 Calcedon ar fi de fapt „mitropolitul tuturor diocezelor".

Observăm așadar că în primele cinci secole, armonia, împreună-lucrarea și coresponsabilitatea bisericilor locale, este susținută de o funcție canonică, vector de armonie sinodală. Este consacrată astfel o condiționalitate între co-

---

38 „χρὴ πρότερον ἐκεῖνον τὸν ἀπομείναντα ἐπίσκοπον ὑπομιμνήσκεσθαι διὰ γραμμάτων τοῦ ἐξάρχου τῆς ἐπαρχίας, λέγω δὴ τοῦ ἐπισκόπου τῆς μητροπόλεως". Vezi Pericles- Pierre Joannou, *Fonti, Fasicolo IX, Discipline generale antique (iVe-IXe s.), vol. l/2: Les canons des Synodes Particuliers*, Rome, Grottaferrata, 1962, p. 166.

39 „εἰ δὲ πρὸς τὸν τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας μητροπολίτην ἐπίσκοπος ἢ κληρικὸς ἀμφισβητοίη, καταλαμβανέτω ἢ τὸν ἔξαρχον τῆς διοικήσεως, ἢ τὸν τῆς βασιλευούσης Κωνσταντινουπόλεως θρόνον, καὶ ἐπ᾽ αὐτῷ δικαζέσθω". Vezi Pericles-Pierre Joannou, *Fonti, Fasicolo IX, Discipline generale antique (IVe-IXe s.), vol. l/2: Les canons des Synodes Particuliers*, Rome, Grottaferrata, Rome, 1962, p. XXXXX; vezi și G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon, Oxford, 1961, p. 493.

40 Georgios A. Rhalles, Michael Potles, eds., *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων,* vol. 2; Athena 1852, pp. 237-238.

muniunea ierarhică și comuniunea sinodală. Elementul colegial-ierarhic face parte integrantă din principiul sinodal, neputându-se vorbi despre sinodalitate fără colegialitate episcopală și nici de colegialitate episcopală care s-ar manifesta exclusiv în afara sinodalității.

5. Primatul de onoare și primatul jurisdicțional raportat la sinodalitate

Așa cum am arătat mai sus, noțiunea de protos s-a dezvoltat în strânsă legătură cu vocația de vector de armonie și coresponsabilitate a celui ce exprimă autoritatea bisericească la nivel local și la la nivel regional. Sfintele canoane și canoniștii bizantini nu utilizează în mod expres noțiunea de primat în sensul de funcție canonică a celui care se află în fruntea unui sistem de organizare bisericească. Deși cuvântul *ta presbeia* din canonul 28 Calcedon a fost tradus în Prisca cu „primatum", cuvântul *presbeion-ou* semnifică de fapt primatul de onoare sau privilegiul acordat unei persoane pe baza vârstei înaintate. Același termen exprimă și privilegiul de care se bucură cei care se află în fruntea unei cetăți venerabile, așa cum arată Canonul 6 al Sinodului I ec.[41] care ne arată că nu este vorba de un primat al persoanei, ci al Bisericii.

---

[41] Canonul 6 Sin. I ec.: „Să se ție obiceiurile cele vechi, cele din Egipt și din Libia și din Pentapole, așa încât episcopul din Alexandria să aibă stăpânire peste toate acestea, pentru că acesta este și obiceiul episcopului Romei. De asemenea și în Antiohia și în celelalte eparhii (provincii) *să li se păstreze Bisericilor întâietățile (privilegiile).* Este apoi cu totul învederat lucrul acela, că dacă cineva ar deveni episcop fără încuviințarea mitropolitului, marele sinod a hotărât că unul ca acesta nu se cade să fie episcop. Iar dacă alegerii comune tuturor, fiind ea (cu temei) bine întemeiată și după canonul bisericesc, i s-ar împotrivi doi sau trei din vrajbă (pizmă) proprie, să aibă tărie

In secolul al IX-lea, Patriarhul Fotie vorbește despre mitropolit, patriarh și despre cei care, în Africa, sunt numiți primați.[42]

Faptul că, într-o perioadă marcată de dispute aprinse privind natura autorității episcopului Romei, Patriarhul Constantinopolului așază alături de mitropolit și patriarh primatul dovedește că noțiunea de primat și conținutul ei funcțional nu erau considerate necanonice. Privilegiile dobândite în timp de anumite scaune episcopale erau respectate de Biserică, dar în același timp erau integrate în sistemul sinodal.

Putem să ne întrebăm care este natura canonică și sacramentală a slujirii de primat. Puterea primațială este ea o harismă a Bisericii? Părintele Alexandre Schmemann afirmă că puterea primațială nu poate fi considerată o harismă a Bisericii diferită de cea a episcopului. Această afirmație este bazată pe faptul că Biserica nu cunoaște o harismă mai importantă decât cea a episcopului, care să fie conferită prin hirotonie. Dacă există o putere a primatului, spune Părintele Schmemann, aceasta este de altă natură decât cea sacramentală[43].

În tradiția canonică a Bisericii nedespărțite avem câteva texte relevante pentru a putea înțelege natura funcției primațiale și cadrele canonice în care ea se manifestă, în special raportul dintre funcția primațială și organizarea sinodală.

---

votul (hotărârea) celor mai mulți." Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 54.

42 Vezi N. Dură, Nicolae Dură, *Le régime de la Sinodalité selon la législation canonique*, p. 837.

43 Vezi pentru mai multe detalii Al. Schmemann, „The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology", *St. Vladimir's Séminary Quaterly*, IV, nr. 2-3 (1960), p. 51.

Canonul 55 Cartagina[44] arată că exista un privilegiu acordat episcopului din Cartagina, dar conștiința Bisericii s-a păstrat în sensul că acest privilegiu nu este unul discreționar, ci unul exercitat în comuniune sinodală. În același sens, canonul 98 Cartagina[45] vorbește de primatul unei eparhii (mitropolii) care trebuie să-i dea consimțământul pentru înființarea unei episcopii, dar această decizie trebuie să fie dată de comun acord cu Sinodul complet al eparhiei (mitropoliei).

În tradiția canonică observăm și existența unui primat care se manifestă distinct de sinodalitate, care exprimă o cinstire onorifică, prin care este respectată memoria unei cetăți, dar fără a se prejudicia în vreun fel funcția admi-

---

[44] Canonul 55 Cartagina: „Episcopul Aureliu zise: „Fraților, ascultați cuvântul meu. De multe ori s-a întâmplat că clericii, dacă aveau nevoie, cereau de la mine diaconi, sau presbiteri, sau episcopi; și eu, aducându-mi aminte de cele hotărâte, urmez acestora, așa că mă înțeleg cu episcopul acelui cleric care este cerut și-i arăt acelui episcop că clericul său a fost cerut dintr-o biserică oarecare. Și iată că până acum într-adevăr nimeni nu s-a opus; dar ca nici în viitor să nu se întâmple aceasta... Episcopul Numidiu zise: „Scaunul acesta totdeauna a avut puterea ca de unde vrea și în numele oricărui i se adresează să hirotonească episcopi după dorința fiecărei biserici". Episcopul Epigoniu zise: „Bunăvoința ta moderează puterea, căci tu, frate, îndrăznești mai puțin decât ai putea... Drept aceea, noi nu-ți dăm ție puterea, ci o confirmăm cu învoirea ta...". Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 266.

[45] Canonul 98 Cartagina: „S-a hotărât și aceea că popoarele care niciodată nu au avut episcopii săi proprii nicidecum nu vor primi epi Site, concursei ucenic, a face ucenici traduce: „"-i pe ei ic ortodox, a se vedea: l bachelor și masterat. orice mijloace, fără scopi nici în viitor, decât numai dacă se hotărăște de sinodul complet al fiecărei eparhii și de primatul cu cădere și cu consimțământul aceluia sub a cărui cârmuire se află acea biserică". Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 286.

nistrativă a sistemului din care acel primat onorific face parte. Un exemplu în acest sens este cel dat de canonul 7 al Sinodului I[46] ecumenic, unde se face distincția între primatul de onoare al cetății Ierusalimului și primatul mitropolitului Capadociei: „ζ'. Ἐπειδὴ συνήθεια κεκράτηκε, καὶ παράδοσις ἀρχαία, ὥστε τὸν ἐν Αἰλίᾳ ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι, ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς· τῇ μητροπόλει σῳζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος".

Canonul 9 Antiohia[47] merge mai departe, prezentând și conținutul funcției canonice a primatului mitropolitan, aceea de a veghea la armonia slujirii în întreaga provincie, și aceasta nu pentru că mitropolitul ar dobândi prin instalarea în oficiu un privilegiu absolut, ci pentru că datorită situării centrului mitropolitan în centrul vieții administra-

---

[46] Canonul 7 Sin. I ec.: „Deoarece a avut tărie obiceiul și vechea predanie (tradiție) ca episcopul din Elia (Ierusalim) să se cinstească (să se bucure de cinste), să aibă urmarea (continuarea) cinstei (acesteia), păstrându-se însă pe seama mitropoliei propria ei vrednicie (demnitate)". Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 55.

[47] Canonul 9 Antiohia: „Episcopii din fiecare eparhie trebuie să recunoască pe episcopul proestos din capitala metropolă și care deține purtarea de grijă a toată eparhia, *pentru că în capitala metropolă se întrunesc din toate părțile toți cei ce au afaceri de aranjat.* Pentru aceea s-a hotărât ca aceasta să aibă precădere în cinste, și ceilalți episcopi să nu facă nimic mai însemnat fără de dânsul, potrivit vechiului canon în vigoare al Părinților noștri, decât numai cele ce privesc fiecare parohie în parte și ținuturile de sub dânsa. Iar fiecare episcop să aibă stăpânire peste parohia sa și s-o cârmuiască potrivit evlaviei cuvenite fiecăruia și să aibă grijă de tot ținutul supus cetății sale; așa ca să și hirotonească atât presbiteri, cât și diaconi, și să dispună toate cu judecată; dar mai mult nimic să nu se apuce să facă fără episcopul capitalei metropolei, nici acesta fără de socotința celorlalți". Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 201.

tive a acelei regiuni, funcția aceasta poate fi eficient asumată și în același timp i se asociază și un primat de onoare.

Tot în acest registru de eficacitate canonică integrată în sinodalitate se încadrează și problematica dreptului de a primi apelul, exercitat de episcopul Romei – conform canonului 5 Sardica[48], de episcopul diocezei sau de episcopul Constantinopolului – conform canoanelor 9 IV ec.[49] și 17 IV ec.[50]

---

[48] Canonul 5 Sardica: „... dacă vreun episcop s-ar pârî și, întrunindu-se episcopii acelui teritoriu, l-ar scoate din treapta lui, și el, ca și când ar fi fost chemat, s-ar refugia (cu apel) la preferícitul episcop al Bisericii Romei și acesta ar voi să-1 asculte și ar socoti că este cu dreptate *a se cerceta din nou pricina lui și va crede de cuviință, să scrie episcopilor* învecinați cu eparhia, ca aceștia să cerceteze totul cu de-amănuntul și cu *temeinicie, și să aducă sentință în chestiune, potrivit fidelității adevărului.* Iar dacă vreunul dorind să se asculte din nou pricina lui și la rugămintea lui episcopul Romei ar socoti să judece, și acesta ar trimite presbiteri din partea sa, să fie în puterea acestui episcop de a judeca ori de este bine și de a se hotărî dacă trebuie să trimită judecători împreună cu episcopii învecinați, ca judecători vor avea puterea aceluia de a judeca, care i-a trimis; și aceasta este a se primi. Iar dacă episcopul Romei ar socoti că pentru cunoașterea pricinii episcopului ajunge și sentința dată mai înainte împotriva episcopului, să facă ceea ce s-ar părea preaînțeleptului său sfat că este bine". Episcopii au răspuns: „Se primesc cele spuse". Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 233.

[49] Canonul 9 IV ec.: „Iar dacă un episcop sau cleric ar avea neînțelegere cu mitropolitul aceleiași eparhii (mitropolii), să fie luat (solicitat judecător) exarhul diecezei sau scaunul împărăteștei cetăți a Constantinopolului și de către acesta să se judece". Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 83.

[50] Canonul 17 Sin. IV ec.: „Iar dacă cineva s-ar nedreptăți de către mitropolitul său propriu, să se judece de către exarhul diecezei sau de către scaunul Constantinopolului, după cum s-a zis mai înainte. Iar dacă vreo cetate s-ar fi înnoit prin puterea împărătească, sau dacă s-ar înnoi de acum înainte (în viitor), atunci alcătuirilor politice și

Sinodalitatea este manifestare a comuniunii și a coresponsabilității în cadrul subsidiarității[51]. Dreptul de devoluțiune al mitropolitului sau Patriarhului nu este un privilegiu aflat la discreția acestuia, ci este o îndatorire de veghere a întâistătătorului la buna rânduială din Biserică, atunci când la nivelul eparhial nu se găsesc soluții care să rezolve problema respectivă. Și acest drept conferit primatului se exercită în cadrul sinodalității și, așa cum reiese din canonul 5 Sardica, chiar dacă primatul primește apelul, judecarea lui revine episcopilor din vecinătate, ca o expresie a manifestării responsabile a sinodalității.

***

În loc de concluzii, subliniem câteva aspecte pe care le considerăm importante în contextul reflecțiilor care au loc în cadrul Bisericii Ortodoxe și a Bisericii Catolice în legătură cu locul și rolul sinodalității și primatului în viața Bisericii și în efortul de redescoperire a căilor care ar putea duce spre unitatea Bisericii.

În cadrul dialogului teologic bilateral, este necesar să fie discutată atât natura teologică a noțiunilor, cât și implicațiile canonice care decurg din manifestarea lor în viața Bisericii.

Prin *sinodalitatea episcopală* se manifestă autoritatea primită de arhiereu la hirotonie, dar ea se exercită în numele Bisericii păstorite. Sinodul nu este o conferință episcopală,

obștești să urmeze și orânduirea parohiilor bisericești". Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 87.

51 Acest principiu subliniază faptul că deplinătatea jurisdicției canonice se manifestă la nivelul eparhial. Atunci însă când o problemă nu poate fi rezolvată la nivelul eparhial, sinodalitatea se manifestă în subsidiar ca un mijloc de coresponsabilizare a bisericilor din vecinătate cu problema ridicată de o Biserică locală.

ci un cadru de manifestare a comuniunii responsabile a Bisericilor păstorite de episcopi.

Instituțiile canonice introduse în Biserică de autoritatea politică au avut un rol important pentru trecut, dar ele trebuie evaluate în adevărata lor natură ca mijloace cu care Biserica a fost înzestrată într-un anumit timp și cadru geografic și socio-cultural. Acestea nu pot limita Biserica în manifestarea ei coerentă în funcție de nevoile actuale.

Biserica nu se poate mulțumi cu o atitudine de *arheologie canonică*, identificând instituții canonice ale trecutului și contemplându-le admirativ într-un *muzeu al Tradiției canonice*. Ea trebuie să redescopere principiul dinamismului instituțional și să adopte mijloace conforme cu doctrina Bisericii, care să fie oferite ca răspuns adecvat nevoilor actuale ale Bisericii.

În cadrul dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică obiectivul nu este nici de a justifica *acceptabil, din punct de vedere ortodox*, un primat similar celui exercitat de episcopul Romei, nici de a dilua competențele primatului reducându-l la o prezență onorifică. Considerăm că primatul ar trebui înțeles și valorizat pornind de la sensul inițial al noțiunii de exarh, acela de vector și susținător al armoniei tuturor vocilor care se manifestă în cadrul simfoniei comuniunii bisericești.

Is „sacramental *oikonomia*” a coherent and faithful expression of Orthodox ecclesiology and is it useful for its ecumenical vocation? Reflections on some theological conceptions and official statements

Pr. lect. univ. dr. Grigore Dinu Moș
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

The concept of “sacramental *oikonomia*”. The current stage of research in Orthodox theology and the ecumenical importance of the subject

Among the Orthodox community, the issue of “sacramental *oikonomia*” is still a subject of intense debate and anxiety.[1] According to an ecclesiological view articulated and formulated by St. Nicodemus of the Holy Mountain (1784-1809), the baptism of the non-Orthodox is invalid *per se* and it is completely void of grace; although, in certain conditions, when a non-Orthodox wants to join the Orthodox Church, the Church can recognize this baptism through *oikonomia*. It is important to note that, in this understanding, only the Baptism of the person who joins the

[1] Tamara Grdzelidze, “Using the Principle of Oikonomia in Ecumenical Discussions. Reflections on ‘Limits of the Church’ by George Florovsky”, *The Ecumenical Review* 56, no. 2 (April 2004), p. 235.

Orthodox Church can be accepted and not repeated; the Baptism of other Christians is not recognized, regardless of the Christian community to which they belong.

Baptism is at the core of this debate and I will focus only on it, since the discussions about the sacraments of ordination, marriage and Eucharist are more complex and dependent on this fundamental topic.

All the contemporary research about "the sacramental *oikonomia*" refers, as a starting point, to a study called "The Limits of the Church", written in 1933 by Father George Florovsky.[2] According to him, "the 'economic' interpretation is not the teaching of the Church. It is only a private 'theological opinion', very late and very controversial, which arose in a period of theological confusion and decadence, in a hasty endeavour to dissociate oneself as sharply as possible from Roman theology."[3] Florovsky distinguished between the "canonical" borders (St. Cyprian's position) and the "charismatic" borders (St. Augustine's view) of the Church, not hesitating to accept the position of St. Augustine. For him, the sacraments of the schismatic are valid, but not fully effective and fruitful in their schism; therefore, there is charismatic life (for example, Francis of Assisi) and some kind of ecclesiality even beyond the canonical borders of the Orthodox Church.[4] *Oikonomia* can-

[2] Georges Florovsky, "The Limits of the Church", *Church Quaterly Review* (1933), http://www.wcc-coe.org/wcc/who/crete-01-e.html.

[3] Georges Florovsky, "The Limits of the Church", *Church Quaterly Review* (1933), http://www.wcc-coe.org/wcc/who/crete-01-e.html.

[4] John Zizioulas, "The Self-Understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Movement", *The Ecumenical Movement, the Churches, and the World Council of Churches: An Orthodox contribution to the reflection process on "The Common*

not magically create or declare existent something that is non-existent, but the Church can confirm already existing sacraments, even imperfect or incomplete, granting them complete efficiency and fruitfulness. Metropolitan Zizoulas said that "these views of Florovsky were so advanced" that he himself found them difficult to accept at first, because "they call for a great deal of explanation and investigation of the fundamental and still unresolved problem of the relation between the "canonical" and the "charismatic" in the Church."[5] As Zizoulas observes, some conservative Orthodox disavow even the use of the term "Church" with reference to any other group outside the Orthodox Church, while others allow the usage of the term as a sign of respect for the self-definition and self-understanding of non-Orthodox communities; yet the word "Church" still does not have the same ecclesiological content when it is applied by the Orthodox to their own Church as it does when it is applied to non-Orthodox confessions. In the latter case, "Churches" mean "incomplete" or "deficient" ecclesial entities[6], though still Churches. This issue is very important for a coherent and honest participation and involvement of the Orthodox Church in the ecumenical movement. In this respect, the Toronto Statement (1950) tried to protect and cover this sensitive and unclarified topic in Orthodox ecclesiology.

Understanding and Vision of the WCC, ed. G. Lemopoulos, WCC-Syndesmos, Geneva, 1995. http://www.wcc-coe.org/wcc/who/crete-04-e.html.

5 John Zizioulas, "The Self-Understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Movement". http://www.wcc-coe.org/wcc/who/crete-04-e.html.

6 John Zizioulas, "The Self-Understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Movement". http://www.wcc-coe.org/wcc/who/crete-04-e.html.

The topic is very widely discussed and it became an internal problem of the Orthodox Church after the decisions of the Holy and Great Council of the Orthodox Church in 2016. According to Section 6 of an official document called "Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World", "the Orthodox Church accepts *the historical name of other non-Orthodox Christian Churches and Confessions* that are not in communion with it, and believes that her relations with them should be based on the most speedy and objective clarification possible of the whole ecclesiological question."[7] This formulation, despite its reserved and diplomatic character, has sparked very negative reactions from the conservative Orthodox – they accused the bishops who have signed the document of betraying Orthodoxy and of heresy. Other Orthodox scholars interpreted the use of term "Churches" regarding the non-Orthodox communities as an example of *oikonomia*.

It is important to remind that the topic of *oikonomia* was on the preliminary agenda of the Great Council and that in 1971, the Inter-Orthodox Preparatory Commission wrote a report on the subject.[8] The main idea of the document was that the Orthodox Church could recognize through *oikonomia* some ecclesiality in other Christian groups, because it is an evidence that the grace is not completely missing from the lives of non-Orthodox Christians, that they have

---

7 Holy and Great Council of the Orthodox Church, "Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World", accessed January 11, 2017, https://www.holycouncil.org/-/rest-of-christian-world.

8 John H. Erickson, "The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice", *St Vladimir's Theological Quarterly* 41 (1997), p. 14.

a relationship with Jesus Christ[9] and that the Holy Spirit works upon them in many ways, depending on the measure of their faith and hope; therefore, the Church may recognize the validity of non-Orthodox sacraments based on the following criteria: the baptism in the name of the Holy Trinity in their communities; the extent of their closeness to Orthodox faith and doctrine; their feelings and zeal towards the Orthodox Church.[10] But the document was widely criticized – especially because of its ambiguity and confusion, the lack of distinction between sacraments, the issue of apostolic succession etc. In 1976, the first Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference withdrew the topic of *oikonomia* from the issues addressed to the council. The reason was:

> "that the Orthodox Churches had not reached a consensus on the notion of *Oikonomia* that could permit a discussion without dangerous divisive consequences. Unfortunately, this action postponed a major and much needed internal Orthodox debate about the limits of the Church and the ecclesiological nature of other Christian churches /communions. However, one may also argue that this decision was wisely taken because the whole issue of recognizing the salvific presence of God's grace in other Christians was placed in the wrong context by invoking *oikonomia*."[11]

---

[9] Emmanuel Clapsis, "Theology of Religious as Concern for Ecumenical Dialog of Orthodox Theologians", in *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, ed. Pantelis Kalaitzidis et al., *Regnum Studies in Global Christianity*, Regnum Books International, Oxford, 2014, p. 708.

[10] Emmanuel Clapsis, "The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate", *Greek Orthodox Theological Review* 35, no. 2 (1990), p. 122.

[11] Emmanuel Clapsis, "Theology of Religious as Concern for Ecumenical Dialog of Orthodox Theologians", p. 708.

In the same year, U.S. Orthodox-Roman Catholic Theological Consultation contributed to this ecclesiological debate with its joint statement on "The Principle of Economy" (May 1976). In paragraphs 5, 6, 7, 8 and 9, the statement showed the "wealth of meanings which economy has had over the centuries"[12] and criticized the radical version of the "sacramental *oikonomia*"[13]. This theory "does not do justice to the genuine whole tradition underlying the concept and practice of economy. […] Nor can the application of economy make something invalid to be valid, or what is valid to be invalid."[14]

The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation elaborated on this topic in a new statement on "Baptism and Sacramental Economy" on June 3, 1999. This document contains an excellent historical presentation and a rigorous theological analysis of the positions of the Orthodox Church regarding the sacraments of other Christians. According to this investigation, the principle of "sacramental *oikonomia*" gives the Church the authority "to bestow a kind of retroactive reality on sacramental rites exercised "outside" the Orthodox Church (…). The hierarchy is endowed, in this interpretation, with a virtually infinite power, capable, as it were, of creating "valid-

---

[12] "The Principle of Economy: A Joint Statement U.S. Theological Consultation, 1976", paragraph 4, accessed January 9, 2017, http://www.assemblyofbishops.org/ministries/dialogue/orthodox-catholic/economy.

[13] This theory is very well and concisely defined in statement: "all non-Orthodox sacraments, from the point of view of strictness, are null and void, but the Orthodox Church can, by economy, treat non-Orthodox sacraments as valid" ("The Principle of Economy", paragraph 9b)

[14] "The Principle of Economy: A Joint Statement U.S. Theological Consultation, 1976", paragraph 10.

ity" and bestowing grace where they were absent before."[15] The statement concludes:

> "The influential theory of "sacramental economy" propounded in the Pedalion commentaries does not represent the tradition and perennial teaching of the Orthodox Church; it is rather an eighteenth-century innovation motivated by the particular historical circumstances operative in those times. It is not the teaching of scripture, of most of the Fathers, or of later Byzantine canonists, nor is it the majority position of the Orthodox churches today."[16]

One of the final recommendations of the document was "that our churches address openly the danger that some modern theories of "sacramental economy" pose, both for the continuation of ecumenical dialogue and for the perennial teaching of the Orthodox Church."[17]

In contemporary Orthodox theology, Father John Erickson made extensive historical and doctrinal analyses regarding the principle of *oikonomia* and the "sacramental *oikonomia*" in many important works.[18] I also appreciated the report of

---

15 "Baptism and 'Sacramental Economy' An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation Saint Vladimir's Orthodox Seminary", June 3, 1999, paragraph II. B. 4, http://www.byzcath.org/index.php/multimedia-main-menu-64?task=view&id=300.

16 "Baptism and 'Sacramental Economy' An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation Saint Vladimir's Orthodox Seminary", paragraph III. A. 5.

17 "Baptism and 'Sacramental Economy' An Agreed Statement", paragraph III. B. 2.

18 See John H. Erickson, "The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice", *St Vladimir's Theological Quarterly* 41 (1997), pp. 1-17; John H. Erickson, "Oikonomia in Byzantine Canon Law", in *Law, Church and Society, Festschrift S. Kuttner*, ed. K Pennington, 1977, pp. 225-236; John

Ladislas Orsy about "the meaning of oikonomia", a theme debated at the Fifth International Congress of Society of the Law of the Eastern Churches, in 1981.[19] Also very valuable were the studies of Tamara Grdzlidze[20], Ioan Sauca[21] and Andrei Psarev[22], as well as the considerations about "sacramental *oikonomia*" in the studies of Cyril Hovorun[23], Stylianos

---

H. Erickson, "Sacramental 'Economy' in Recent Roman Catholic Thought", *The Jurist* 48 (1988), pp. 653-667; John H. Erickson, "The Reception of Non-Orthodox Clergy into the Orthodox Church", *St Vladimir's Theological Quarterly* 29 (1985), pp. 155-132; John H. Erickson, "Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church", *Diakonia* 19 (1984-85), pp. 68-86; John H. Erickson, "Oikonomia", in *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano,* ed. Edward G. Farrugia (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2000), pp. 539-541; John H. Erickson, "Divergences in Pastoral Practice in the Reception of Converts", in T. Stylianopoulos (ed.), *Orthodox Perspectives on Pastoral Praxis*, Holy Cross, 1988, pp. 149-177; J. Erickson, "On the Cusp of Modernity: The Canonical Hermeneutic of St. Nikodemos the Haghiorite (1748–1809)," *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42 (1998), pp. 45-66.

19 Ladislas Orsy, "In Search of the Meaning of Oikonomia: Report on a Convention", *Theological Studies* 43 (1982): 312–19.

20 Tamara Grdzelidze, "Using the Principle of Oikonomia in Ecumenical Discussions. Reflections on 'Limits of the Church' by George Florovsky", *The Ecumenical Review* 56, no. 2 (April 2004), pp. 234-246.

21 Ioan Sauca, "The Church beyond Our Boundaries / The Ecumenical Vocation of Orthodoxy", *The Ecumenical Review* 56, no. 2 (April 2004), pp. 211–25.

22 Andrei V. Psarev, "The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria: On the History of Sacramental Oikonomia", *St Vladimir's Theological Quarterly* 51, no. 2–3 (2007), pp. 297–320.

23 Cyril Hovorun, "Ecumenical Dialogue in the Perspective of the Russian Orthodox Church", in *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, ed. Pantelis Kalaitzidis et

Tsompanides[24] and Emmanuel Clapsis[25], included in the large volume *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, 2014. Finally, I have found useful the theological view of Metropolitan Hilarion Alfeyev[26], who expresses the official position of the Russian Orthodox Church:

> "1. 15. The orthodox Church, through the mouths of the holy fathers, affirms that salvation can be attained only in the Church of Christ. At the same time, however, communities which have fallen away from orthodoxy have never been viewed as fully deprived of the grace of God. Any break from communion with the Church inevitably leads to an erosion of her grace-filled life, but not always to its complete loss in these separated communities. This is why the orthodox Church does not receive those coming to her from non-orthodox communities only through the sacrament of baptism. In spite of the rupture of unity, there remains a certain incomplete fellowship which serves as the pledge of a return to unity in the Church, to catholic fullness and oneness."[27]

---

al., Regnum Studies in Global Christianity, Regnum Books International, Oxford , 2014, pp. 352-356.

24 Stylianos Tsompanidis, "Orthodox Participation in the Ecumenical Movement - A Detailed Historical Survey", in: Pantelis Kalaitzidis et al., *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Regnum Studies in Global Christianity, Regnum Books International, Oxford, 2014, pp. 104-115.

25 E. Clapsis, "Theology of Religious as Concern for Ecumenical Dialog of Orthodox Theologians", pp. 706-712.

26 Hilarion Alfeyev, *Orthodox Christinanity, Doctrine and Teaching of the Orthodox Church*, trans. Andrew Smith, vol. 2, St Vladimir's Seminary Press, New York, 2012, pp. 402-410.

27 Department for External Church Relations, The Russian Orthodox Church, "Basic Principles of Attitude to the Non-Orthodox", 2000, https://mospat.ru/en/documents/attitude-to-the-non-orthodox/.

The meaning of oikonomia. Applications and limits of oikonomia

In a basic and literal sense, the Greek word *oikonomia* means "management" or "arrangement". The nuances of term may imply "accommodation, prudent adaptation of means to an end, diplomacy and strategy and even dissimulation and the 'pious lie'."[28]

In the New Testament, the word *oikonomia* occurs nine times: in Luke 16:2, 3, 4 (stewardship, house management); 1 Corinthians 9:17; Ephesians 1:10, 3:2; 3:9 (God's purpose: work of salvation and fulfillment of time and creation); Colossians 1:25, and 1 Timothy 1:4 (ministry of pastoral office to make know the word of God).[29]

From a theological perspective, to the Greek Fathers, *oikonomia* meant "the whole redeeming work of our Lord Jesus Christ".[30] *Oikonomia* had a profound theological content and a highly positive connotation: "responsible management" on behalf of a superior, "theomimetic stewardship", "imitation of the divine mercy", "*simpathethikos* or *sinkatabatikos*, compassionate or condescending", "philanthropy in assigning penances."[31] However, somewhat linked to this theological understanding, "a monolithic concept" of *oikonomia* was created in Byzantium, with ambiguities

---

28 "The Principle of Economy: A Joint Statement U.S. Theological Consultation, 1976", paragraph 5.

29 "The Principle of Economy: A Joint Statement U.S. Theological Consultation, 1976", paragraph 6.

30 "The Principle of Economy: A Joint Statement U.S. Theological Consultation, 1976", paragraph 7.

31 John H. Erickson, "Oikonomia in Byzantine Canon Law", in *Law, Church and Society, Festschrift S. Kuttner*, ed. K Pennington, 1977, 226–28.

and imprecision due to the freedom that characterizes the Orthodox Church.[32] *Oikonomia* has acquired a new meaning in the ecclesiastical context – that of exemption or departure from strict rules (akribeia) –, as well as new applications: administration of penance and reception of heretics and schismatics (laity or clergy) in the Church; and, what is the latest and the most debatable application, the validation of invalid sacraments of non-Orthodox Christians, or the so-called "sacramental oikonomia".[33]

As a result, the principle of *oikonomia* can have a number of definitions, depending on its applications: "the liberal policy of compromise in matters not concerning the fundamentals of the faith", "elasticity in the interest of the Christian community", or "relaxing of disciplinary canons."[34]

Oikonomia had an inherent pastoral and pedagogical dimension, as father Florovsky emphasized: "'economy' is pastorship and pastorship is 'economy'. Within this lie all strength and vitality of the 'economic' principle, as well as its limitations. Not every question can be asked and answered in terms of 'economy'."[35] In his regard,

> "the question of the rites of sectarians and heretics must be asked and answered in terms of the strictest akribeia. For here it is not so much a *quaestio iuris* as a *quaestio facti*, and indeed of mystical fact, of sacramental reality. It is not a mat-

---

32 John H. Erickson, "Oikonomia in Byzantine Canon Law", p. 225.

33 "The Principle of Economy: A Joint Statement U.S. Theological Consultation, 1976", paragraph 8, 9.

34 J. Erickson, "Oikonomia in Byzantine Canon Law", 225.

35 Georges Florovsky, "The Limits of the Church", *Church Quaterly Review* (1933), http://www.wcc-coe.org/wcc/who/crete-01-e.html.

ter of 'recognition' so much as of diagnosis; it is necessary to identify and to discern mystical realities."[36]

The Society of the Law of the Eastern Churches selected "the meaning of *oikonomia*" as one of the two themes of its Fifth International Congress, held at the University of Thessaloniki in September 22-27, 1981. The Orthodox speakers - Panteleimon Rodopoulos, metropolitan of Tyroloe and Serention, Pierre L'Huillier, the Orthodox bishop of New York, and Bartholomeos Archontonis, metropolitan of Philadelphia – have shown that *oikonomia* "belongs to the very essence of the Orthodox Church"[37] and that it can be used in the ecumenical dialogue, but also that each use of *oikonomia* is unique[38] and has limits, which means that it must be balanced by the *acribeia*[39]. *Oikonomia* "cannot go against dogma"[40], but it can be used in the interpretation of dogma; it cannot be used to justify intercommunion among Christian churches.[41] *Oikonomia* is not the same as the Latin dispensation – it is more theological and spiritual, and less legal.[42] It cannot use incorrect means

[36] Georges Florovsky, "The Limits of the Church", *Church Quaterly Review* (1933), http://www.wcc-coe.org/wcc/who/crete-01-e.html.

[37] Ladislas Orsy, "In Search of the Meaning of Oikonomia: Report on a Convention", p. 315.

[38] Ladislas Orsy, "In Search of the Meaning of Oikonomia: Report on a Convention", p. 314.

[39] Ladislas Orsy, "In Search of the Meaning of Oikonomia: Report on a Convention", p. 317.

[40] Ladislas Orsy, "In Search of the Meaning of Oikonomia: Report on a Convention", p. 313–14.

[41] Ladislas Orsy, "In Search of the Meaning of Oikonomia: Report on a Convention", p. 315.

[42] Ladislas Orsy, "In Search of the Meaning of Oikonomia: Report on a Convention", p. 316, 318.

under the guise of a noble purpose and it should not create conflict.[43] A particularly challenging view was the one put forth by Peter L'Huillier, who didn't find any convincing evidence in the canonical tradition of the Church that *oikonomia* means derogation from the law. To him, *oikonomia* is an "exception from a general norm, whenever the law itself authorized such exception. Hence, there was no antinomy between *akribeia*, the exact observance of the law, and *oikonomia*, the prudent observance of the law. In each case, there was a law to be observed."[44]

According to other authors, there are two additional limits of *oikonomia*: it is temporary and it can be used only within the Church.[45] But where are the real boundaries of the Church? – the issue remains unsolved.

Some theologians consider that *oikonomia* is an "ecumenical typology" which should be understood in relationship with other topics having ecumenical implications: the visible and historical unity of the Church; *vestigia ecclesiae* (elements or traces of apostolicity and catholicity preserved in a variety of forms and structures in Christian communities); the "boundaries" of the Church (canonical and charismatics); the reception of ecumenical convergence.[46] This "dialectic of the austerity of *akribeia* and the sensitivity of

---

43 Ladislas Orsy, "In Search of the Meaning of Oikonomia: Report on a Convention", p. 314.

44 Ladislas Orsy, "In Search of the Meaning of Oikonomia: Report on a Convention", p. 314.

45 T. Grdzelidze, "Using the Principle of Oikonomia in Ecumenical Discussions. Reflections on 'Limits of the Church' by George Florovsky", p. 236.

46 Nicolae Moșoiu, "Fr Ion Bria", in: Pantelis Kalaitzidis et al., *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, ed. Regnum Studies in Global Christianity, Regnum Books International, Oxford, 2014, p. 198.

oikonomia", as well as the spiritual tension between canonical and charismatic boundaries of the Church, could justify the double affirmation that the Orthodox Church is the one, holy, catholic and apostolic Church and, in the same time, that the Orthodox Church recognizes the existence of other churches.[47] Unfortunately, other conservative theologians consider this "open catholicity"[48] of the Church an "ecclesiological schizophrenia."[49]

„Sacramental oikonomia" – an imprecise and controversial extension of the concept

Regarding the "sacramental oikonomia", there are nearly as many nuances and ways of understanding it as there are authors who wrote about it.

I. In the first group – e.g., Hristos Androutsos, Constantin Dyovouniotis, Gheorghios Metallinos, Theodoros Zisis, Dimitrios Thelenghidis among the Greek theologians, and metropolitan Anthony Khrapovitsky (1863-1936) and archbishop St. Hilarion Troitsky (1886-1929) among the Russians –, there are conservative and anti-ecumenical Orthodox who follow the position of St. Cyprian, according to which the sacraments of the non-Orthodox are completely null and devoid of grace, so all "converts" should be received by baptism (*akribeia*); and even when, for certain pastoral reasons, they are received by chrismation or confession (*oikonomia*), this does not imply the recogni-

[47] Stylianos Tsompanidis, "Orthodox Participation in the Ecumenical Movement - A Detailed Historical Survey", 110.

[48] Dumitru Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă", *Ortodoxia*, no. 2 (1971), pp. 165-180.

[49] I. Sauca, "The Church beyond Our Boundaries / The Ecumenical Vocation of Orthodoxy", p. 220.

tion of the baptism in the communities from which they come.[50] "There can be no *half-grace*"[51], therefore the Church, through the act of reception (chrismation or another way of reconciliation), fills the empty form of the heterodox baptism with grace.[52]

This theory originates from the Greek theologians St. Nicodemus the Hagiorite (1749-1809) and St. Athanasios of Paros (1721-1813), in the context of aggressive proselytism and politics of uniatism pursued by Catholics in the Near East. The Ecumenical Patriarch Cyril V issued a decree in 1755 requiring the baptism of Catholics and of all non-Orthodox faithful who want to join the Orthodox Church. Nicodemus was a very influential theologian who "gave form and substance" to the requirement of re-baptism decreed by Cyril V.[53] His new interpretation of *oikonomia* tried to harmonize the two different positions articulated in the Orthodox Church regarding the reception of the non-Orthodox.

A. The exclusivist position of St. Cyprian (Council of 256) and the 45 and 46 Apostolic Canons (probably illustrative of the Syriac Church at the end of the fourth century) drew "a sharp line between the authentic visible Church and

---

50 J. Erickson, "The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice", p. 3.

51 Anthony Khrapovitsky, "The Basis on Which Economy May Be Used in the Reception of Converts", accessed January 9, 2017, http://orthodoxinfo.com/ecumenism/khrap_econ.aspx.

52 Anthony Khrapovitsky, "The Basis on Which Economy May Be Used in the Reception of Converts", accessed January 9, 2017, http://orthodoxinfo.com/ecumenism/khrap_econ.aspx.

53 "Baptism and 'Sacramental Economy' An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation", paragraph II. B. 1, 2.

every other group which exists outside its boundaries, and accords no value whatever to the rites of those "outside.""[54]

It should be noted that, in the codifying of Church Law, the Council in Trullo (692) included the rules of Cyprian's Council (256), which required the baptism of schismatics, but the Council in Trullo indicated the local, rather than the universal, significance of the decree:

> "We confirm also all the other sacred canons which have been set forth by the holy and blessed Fathers [...] and also the canon set forth by Cyprian, formerly archbishop and martyr of the land of the Africans, and by the council under him, which canon has remained in force only in the regions of aforesaid bishops, in accordance with the custom handed down to them."[55]

Moreover, in the seventh century, Byzantine commentators Balsamon and Zonaras considered the Council of 256 as an African affair and did not attribute it a universal value.[56]

B. The nuanced position of St. Basil the Great (First Canonical Epistle, Ep. 188, dated 374), addressed to Amphilochius of Iconium), canon 68 of the Council of Carthage (419), canon 95 in Trullo (692), the Council of Constantinople (1484), and the Council of Moscow

---

54 Baptism and 'Sacramental Economy' An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation", paragraph II. 2.

55 *The Council in Trullo Revisted*, eds. G. Nedungatt and M. Featherstone, *Kanonika 6* (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1995), 66, 68, apud Psarev, "The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria: On the History of Sacramental Oikonomia", p. 302.

56 T. Grdzelidze, "Using the Principle of Oikonomia in Ecumenical Discussions. Reflections on 'Limits of the Church' by George Florovsky", p. 238.

(1667), which required the reception of certain non-Orthodox Christians without re-baptism.

St. Basil differentiates among three categories "outside" the Church: heretics, who diverge in their faith in God, such as Manichaiens, Gnostics, Marcionites; schismatics, who are separated from the Church for ecclesiastical reasons and differ on problems that can be solved; and parasynagogues or dissidents who have formed communities by opposition to legitimate authority (Ep. 188). Baptism is necessary to enter the Church only for the heretics in the strict sense, namely those who believe in a different God. Regarding the second and third categories, St. Basil said that they are still "of the Church" and that they must be received without baptism.[57] No one has found any evidence that St. Basil had in mind the idea that grace fills the empty form of previous baptism when the schismatics return to the Church.[58]

Canon 68 of the Council of Carthage (419) decreed that those baptized by Donatists in their childhood should be received in the Church without re-baptism: "because of their sincerity, they venerated the genuine Church and received true baptism, despite the incorrect teaching that was preserved in this schism."[59] This canon, included in *corpus canonum*, is very important because it indicates a recogni-

---

57 I. Sauca, "The Church beyond Our Boundaries / The Ecumenical Vocation of Orthodoxy", pp. 220-221; "Baptism and 'Sacramental Economy' An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation", paragraph II. 2.

58 A. Psarev, "The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria: On the History of Sacramental Oikonomia", p. 301.

59 A. Psarev, "The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria: On the History of Sacramental Oikonomia", p. 301.

zance *per se* of the "schismatic" baptism and offers a motivation for its acceptance.[60]

The position of St. Basil is confirmed by Canon 95 of the Council in Trullo, which distinguishes between "Severians" (non-Chalcedonians) and Nestorians, who must be received in the Church by confession of faith; schismatics, who are to be received by chrismation; and heretics, who need baptism. Surprisingly, „Severians" and Nestorians (who were declared heretics by the Fourth, Fifth and Sixth Ecumenical Councils) are considered here as still "of the Church", being placed in Basil's group of "parasynagogues".[61]

The Council of Constantinople (1484) decided that Catholics must be received in the Orthodox Church by chrismation and that the service for reception had a penitential character, not an initiatory one. The same ecclesiological position was reiterated by the Council of Moscow in 1667, which forbade the re-baptism of Catholics. This decision has remained authoritative in the Eastern Slavic Orthodox churches to the present day.[62] According to John Erickson, a coherent modern application of Canon 95 of the Council in Trullo is the "Russian approach": the Protestants are received by chrismation and the Catholics by confession of faith.[63]

---

60 A. Psarev, "The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria: On the History of Sacramental Oikonomia", p. 301.

61 "Baptism and 'Sacramental Economy' An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation", paragraph II. 2.

62 "Baptism and 'Sacramental Economy' An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation", paragraph II. 3.

63 J. Erickson, "The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice", pp. 5–6.

What did St. Nicodemus do in an attempt to reconcile these sources (A and B)? The Statement of The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation about "Baptism and Sacramental Economy" (1999) presented the hermeneutics of St. Nicodemus in a very precise and vivid way, with a subtle touch of tragic irony:

> "Thoroughly in sympathy with the decree of 1755, and moved by his attachment to a perceived golden age in the patristic past, he underscored the antiquity and hence priority of the African Councils and Apostolic Canons, and argued strenuously, in fact, for the first-century provenance of the latter. Nicodemus held up these documents, with their essentially exclusivist ecclesiology, as the universal voice of the ancient Church. In so doing, he systematically reversed what had been the normative practice of the Eastern church since at least the 4th century, while recognizing the authority of both Cyprian's conciliar legislation on baptism and the Apostolic Canons. […] In adapting this term to differentiate between what he understood as the "strict" policy (*akriveia*) of the ancient Church and the apparently more flexible practice (*oikonomia*) of the Byzantine era, Nicodemus inadvertently bestowed a new meaning on the term *oikonomia*. By means of this new understanding, Nicodemus was able to harmonize the earlier, stricter practice of Cyprian with that of Basil and other ancient canonical sources; so he could read the fathers of the 4th century as having exercised "economy" with regard to baptism by Arians in order to facilitate their reentry into the Church, just as the Synod in Trullo had done with respect to the "Severians" and Nestorians, and could interpret the treatment of Latin baptism by Constantinople at the Synod of 1484 and later Orthodox rulings as acts of "economy" designed to shield the Orthodox from the wrath of a more powerful Catholic Europe. In his own day, he argued, the Orthodox were protected by the might of the Turkish Sultan, and so were again free to follow the peren-

> nial "exactness" of the Church. Latins were therefore now to be re-baptized."[64]

The question is: what would this mean today? And how should we qualify these arguments based only on circumstances which are entirely outside the sacramental essence of the baptism?

After the publication of the Pedalion in 1800, due to Nicodemus' powerful authority, his understanding of *akriveia* and *oikonomia* was accepted by much of Greek-speaking Orthodoxy and by some Russian theologians and bishops. Metropolitan Anthony Khrapovitsky subscribed to this understanding of *oikonomia* (for the cases when the schismatics are received without re-baptism) and he explained it based on psychological reasons: to surpass the shame and other emotional obstacles on the way of the heterodox to the Church, "so that they do not feel embarrassed to be treated like pagans or Jews."[65] The line of metropolitan Anthony was completely embodied in the ecclesiology of the 'Russian Orthodox Church Outside Russia' (ROCOR), founded after the Communist revolution. This Church rejected all forms of ecumenism and even broke relations with other Orthodox Churches because of their involvement in the ecumenical movement. For some time, this Church practiced the re-baptism of other Orthodox faithful, particularly from the Moscow patriarchate, which had been accused of a double compromise: with the com-

---

64 "Baptism and 'Sacramental Economy' An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation", paragraph II. B. 2, 3.

65 C. Hovorun, "Ecumenical Dialogue in the Perspective of the Russian Orthodox Church", p. 353.

munist regime and with the heretics.[66] "ROCOR believed at that time that salvation is impossible outside its own boundaries and those Orthodox which participate in the ecumenical movement, have no chance for salvation."[67] Fortunately, in 2007, ROCOR and the Moscow patriarchate were reunited and an atmosphere of dialogue was established; but this radical theory of "sacramental oikonomia" is still promoted in important monastic and theological circles. Because of this unsolved issue, the way in which the Church receives non-Orthodox Christians is left to the decision of the local priests.[68]

II. The theologians from the second group (e.g., Zernov, Florovsky, and those who compose the text of North American Orthodox-Catholic Theological Consultation about "Baptism and Sacramental Economy") have totally rejected this extension of the "economic" approach to the sacraments.[69]

Fr. Georges Florovsky (1893-1979) addressed his critique mostly to metropolitan Anthony Khrapovitsky. He reasoned that it is "highly hypocritical" to receive without baptism those who come from a supposed graceless space. On the contrary, those who see nothing but darkness outside the Orthodox Church should not apply *oikonomia*, but rather should warn the others that the grace of God is

---

66 C. Hovorun, "Ecumenical Dialogue in the Perspective of the Russian Orthodox Church", p. 353.

67 C. Hovorun, "Ecumenical Dialogue in the Perspective of the Russian Orthodox Church", p. 353.

68 I. Sauca, "The Church Beyond Our Boundaries / The Ecumenical Vocation of Orthodoxy", p. 221.

69 J. Erickson, "The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice", p. 3.

only in the Orthodox Church[70] and that they should make this very clear, always requiring the baptism for those who want to become members of this Church. If the previous baptism is totally devoid of grace, how is it possible not to offer a new and real baptism? Florovsky, affirming the distinction between the canonic and charismatic boundaries of the Church, could maintain the fundamental ecclesiological thesis that the one Church is identical with the Orthodox Church, but, at the same time, he may recognize "some undefined ecclesiality" outside the Orthodox Church. Florovsky recognized that he has just identified the problem, but that he could not solve it.[71] The Augustinian radical distinction between the validity of baptism and its efficacy (only after the reconciliation to the Church) should be at least attenuated, because it is unrealistic (and unhelpful for solving this issue) to affirm a purely formal validity of the baptism, without any fruition.

An historical argument against the exclusivist Cyprianic presupposition of this theory is that even the African Church adhered – through the canon 68 of the Council of Carthage (419) – to the position of St. Augustine[72].

Like other researchers, I did not find any evidence that the Fathers who made the canons believed that in the reception of a non-Orthodox by *oikonomia*; only the external

---

70 C. Hovorun, "Ecumenical Dialogue in the Perspective of the Russian Orthodox Church", pp. 353-354.

71 C. Hovorun, "Ecumenical Dialogue in the Perspective of the Russian Orthodox Church", p. 354.

72 A. Psarev, "The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria: On the History of Sacramental Oikonomia", p. 302.

form of this previous baptism is accepted, and this form is filled by grace at the moment of the reception.[73]

Another strong argument against this radical theory of "sacramental oikonomia" is the great significance of the Baptism both for the new Christians and for the Church itself. Without baptism, the Church cannot exist. Therefore, it is impossible to imagine that an act of such importance would occur by *oikonomia* under the sign of another mystery, in the moment of reconciliation with the Church. Concerning this fundamental act of initiation, the Church could not introduce any "economical" consideration (due to certain external circumstances); on the contrary, the Church requires, under severe penalty, the baptism of the unbaptized and prohibits the re-baptism of the baptized.[74]

Briefly speaking, the weak points of this theory are the following: magical retroactivity; magical "creation from nothing"; disjunction between the form and the content of the baptism; exclusivism; hermeneutical reductionism; doctrinal incoherence; spiritual confusion; hypocrisy; reversal the rule and the exception; discretionary power given to the clergy; minimalization of the baptism (receiving the grace of baptism by another ritual); too much extension of *oikonomia*, outside the pastoral field of its applications (eluding the dogmatic base of baptism); exteriority and superficiality of its motivations (psychological – the shame of the baptized persons; political – worldly power of the others churches); anti-ecumenical approach. In addition, I think

---

73 A. Psarev, "The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria: On the History of Sacramental Oikonomia", pp. 319–20.

74 A. Psarev, "The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria: On the History of Sacramental Oikonomia", pp. 317-318.

this theory was totally unrealistic when it rejected the evidence of the *gradual* presence of the grace among the people, among the Christians and even among the Orthodox.

In conclusion – as the theologians who rejected this theory have argued – this radical theory of "sacramental oikonomia" failed to harmonize the different ways of reception in the Orthodox Church. The very complex historical reality can be interpreted in a reverse manner: reception by chrismation or confession of faith was the rule; and reception by re-baptized was the exception.

I totally agreed with the fifth conclusion of The North American Orthodox–Catholic Theological Consultation about "Baptism and Sacramental Economy":

> „The influential theory of "sacramental economy" propounded in the Pedalion commentaries does not represent the tradition and perennial teaching of the Orthodox Church; it is rather an eighteenth-century innovation motivated by the particular historical circumstances operative in those times. It is not the teaching of scripture, of most of the Fathers, or of later Byzantine canonists, nor is it the majority position of the Orthodox churches today."[75]

I also agree with the second recommendation, which exposes the danger that the radical theory of "sacramental economy" poses for the continuation of ecumenical dialogue and for the authentic teaching of the Orthodox Church.[76]

However, the solution proposed by this second group of theologians is still inadequate as long as it shall not ex-

---

75 "Baptism and 'Sacramental Economy' An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation", paragraph III. A. 5.

76 "Baptism and 'Sacramental Economy' An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation", paragraph III. B. 2.

ceed the rigid scholastic distinction between "validity" and "efficacy", and shall not realize the importance of the ecclesial context for the sacramental life.

III. The third group of theologians has adopted the terminology of "sacramental oikonomia", but they changed its meaning significantly. The Church "cannot create out of nothing" through *oikonomia*, but it can heal what is wounded (Abp. Alexis van der Mensbrugghe); it can work only when "something exists, but presents a curable defect" (Abp. Peter L'Huillier); it is a matter of "discernment" of the "presence or absence of the mystery of the Spirit" (Fr. John Meyendorff). In this understanding, the "principle of *oikonomia*" suggests that there are Christian communities outside the Orthodox Church that preserved some elements of ecclesiality, because "the heterodox have maintained a certain relationship with Christ and therefore the possibility of enjoying the grace of the Church" (Fr. Ion Bria).[77]

When the baptism of a non-Orthodox is accepted by the Orthodox Church, this baptism should be understood as a real entry into "some kind of Christian life."[78] The act of reconciliation with the Church perfects this initial valid sacrament, opening all the dimensions of grace, along with its entire potential of sanctification, perfection and deification. We can consider this as a moderate version of the "sacramental economy".

Even though Cyprian's ecclesiology (that there are no valid sacraments and no salvation outside of the Church) was never refuted by the Orthodox Church, it is quite clear that the ecclesial practice of reception in the Church has

---

77 J. Erickson, "The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice", pp. 3-4.

78 A Psarev, "The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria: On the History of Sacramental Oikonomia", p. 318.

followed, with some exceptions, the sacramental view of St. Augustin (in the West) and / or St. Basil (in the East). As Psarev concluded, "the attempt to reconcile this ecclesiology with existing grades of reception into the Church, as expressed by sacramental *oikonomia,* was only partially attended to by the Church Fathers (St. Basil the Great, Blasteres, St. Nicodemus)."[79]

According to John Erickson, the scholastic approach – representative of the Catholics and of Russian Orthodox Church (Moscow patriarchate) –

> "sometimes has insisted too much on the convenient but illusive distinction between validity and liceity or fruitfulness, as though the sacraments operate in a mechanical fashion without regard to ecclesial context"[80].

Emphasizing the ecclesiological significance of the baptism, the Greek *oikonomic* understanding, in its moderate versions, has helped correct this misconception[81] and has offered a more balanced and realistic view.

Conclusion

In conclusion, the answer to the question that has guided my research is nuanced. If we consider the radical version of "sacramental oikonomia", created by St. Nicodemus, the answer is definitely negative. I have found all the objections against it convincing. This exclusivist and incoherent theory

---

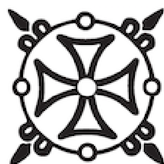
79 A Psarev, "The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria: On the History of Sacramental Oikonomia", p. 319.

80 J. Erickson, "The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice", p. 16.

81 J. Erickson, "The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice", p. 16.

does not express the ecclesiology of the Orthodox Church and it is an obstacle to ecumenical dialogue. However, if we redefine the concept and consider the moderate version of the *oikonomical* approach, which recognizes *per se* the Trinitarian baptism of most non-Orthodox Christians as an entry point to the real Christian life and ecclesiality, the answer is "yes". From this perspective, the act of reconciliation with the Church only perfects and completes a real and valid sacrament, granting it the fullness of grace and the entire potential of fruitfulness.

Rolul clericilor în Tradiția canonică a Bisericii Ortodoxe



Communicating the Priest's Mission in a Secular World

Pr. Lect. dr Nicolae - Coriolan Dura
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba-Iulia

Abstract: The Holy Call addressed by Our Saviour Jesus Christ to his Holy Apostles and disciples, fulfilled by Our Lord's Ascension with body to haven was received and taken upon themselves with greatest responsibility by the Apostles and afterwards by their descendants, bishops, priests and deacons. In afterwards time we can notice that the Universal Orthodox Church, as well as the Romanian Orthodox Church followed the line traced out by Our Saviour Christ and deeply gone into by the Holy Apostles. The temptation of identifying themselves with the world has always been present among the servants of the Church, but the Church has kept vigil, so that, through her canonical norms (rules), the aspect connected to this menace should be cleared up since the beginning. The clerics are summoned up to go up and increase in spirituality and holiness so that, guided by the canonical norms they know exactly what the nature of their service in this world will be.

Keywords: dealings contrary to their state, Apostolic canons, clerics, usury, thirst for lucre, inn-keeping, lease.

1. The Context of the Apostolic Period

The Embodiment of Our Saviour Jesus Christ, as a historical event, when time had fully come, was meant to re-

deem those under law, so that they might receive the quality of sons of Gad The embodiment brings along the call up: "If anyone would came after me, he must deny himself and take up his cross and follow me" (Mk. 8, 34). This call represents the moment when mankind could regain its place of dignity we had before committing the sin. Thus, in His Sermon on the Mount, Our Saviour solemnly proclaims: "No one can serve two masters. Either he will hate the one and love the other, or he will be devoted to the one and despise the other. You cannot serve both God and Money" (Matt. 6, 24). If a Cristian is compelled by the godly call to lead a clean life away from sin or thirst for lucre, then for a cleric, no matter the position he has to honour (as a deacon, priest or bishop), so much the more the choice of private dealings must be done with even more responsibility.

The sacramental call, dealing with the sacred or the priest's dignity, represents a vocation beyond common nature. The call is addressed by God and to be called up to deal with the sacred not with the worldly represent a high level of responsibility. The sacramental servant becomes "domestic of God", and the more the civil law has been taking care that its representatives should not harm the image of the one served (the state), the more the Church is the one who has been taking care that the dealings of her servants should be chosen with much wisdom and accuracy, so that the Church's image as "Christ's Bride" should be kept immaculate. Thus we can realize that the Church has never left the choice of her servants dealings at random or to their own will, this regarding even the places (companionship or environment) in which the servants who represent her could be seen.

The Holy Apostles had been engaged in worldly occupations before being called to their apostolate. One was a tax

collector, another was a fisherman. Equally some of them had their families and they had to provide for the beloved ones daily, but the calling addressed to them by Our Saviour Jesus Christ had the gift to make leave them everything and follow the Lord. Testimony for this is given by the warning addressed to the Holy Apostles in the Passion Week: "If you belonged to the world, it would love you as its own. As it is, you do not belong to the world, but I have chosen you out of the world. That is why the world hates you." (John 15, 19). A distortion of the holy calling is to be seen even in the period of the public activity of Saviour Jesus Christ, when among the Holy Apostles such a situation appears in which being involved in worldly occupations could endanger the holy calling addressed to the apostles (servants of the Church). It is well-known the case of Judas Iscariot and the situation written down by the Evangelist John as the ointment of Our Saviour with pure nard in Bethany is concerned: "Why wasn't this perfume sold and the money given to the poor? It was worth a year's wages. He did not say this because he cared about the poor but because he was a thief; as keeper of the money bag, he used to help himself to what was put into in" (John, 12, 5-6).

2. The Legislation of the Post-Apostolic Period

In time the Church realized that the image of her servants must be according to the image of the mission to which they have been called. Thus, we can notice that this aspect has not been neglected in the canons (decrees) of the ecumenical synods, in the local ones or those of the Holy Fathers. An overall view on the decisions taken by synods can reveal the fact that the Church has been preoccupied

by the image of her servants both before taking holy order and after they received this noble mission.

The canons confer a dynamic image on the civil human life, but in which the clerics are not allowed to identify themselves with some activities that could prejudice the image of the Church. Now it is right to clearly specify the fact that the Church only permits the priest to deal with posts which should confer dignity to the pursuit of a priest's vocation. An argument for what we mentioned above is represented by the fact that Holy Apostle Paul mentions in Milet: "You yourselves know that these hands of mine have supplied my own needs and the needs of my companions" (Acts. 20, 34).

The dealings contrary to the dignity of a cleric which are mentioned in the canons are: "usury, concerning giving or taking money at an unfairly high rate of profit; inn (pub)-keeping , beside some "public activities" that could stain the name and dignity of a cleric.

1) Usury

Apostolic canon 44 is the one which confers a large framework to this phenomenon in which the clerical dignity must not be found: "The bishop or Presbyterian or deacon who demands usury from the debtors must stop doing this or else they will be defrocked"[1]. The context in which this canon should be understood as well as dealt with plays the part of canonical jurisprudence.

---

[1] Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – with commentaries* -, translated by Ușor Kovincici and Dr. Nicolae Popovici, Tipografia Diecezană Arad, vol. I, part. I, Apostolic Canon 44, 1930, p. 254.

> "In the Old Testament it was forbidden to the chosen people to employ money or food for any profit (Ex. 22, 25; Lev. 25, 36; Deut. 23, 19; Ezek. 18, 8; 22,12), and the righteous man will lend money without usury (Ps. 14,5). In the New Testament Jesus Christ repeats again this fact and confirms the old law for the Christians (Matt. 5, 42; Luke 6, 30; 6, 34-35). If the divine law blames usury in general, so much more this fact concerns the teachers of this law the sacred person"[2].

Even more, the canonist Nicodim Milaș mentioned:

> "in the canons the thirst for profit is easily identified to levity and to greed for filthy lucre, thus being charged as an act derived from the same source as theft or other illegal winning of money"[3].

At the same time the canonist Ioan N. Floca enlarges the semantic area of the term, thus under the name of " usury " we understand " not only the usury (itself , namely lending money to be paid back at an unfairly high rate of interest, but also any kind of profit (interest)"[4].

We also notice the wish of the Holy Fathers to clear up this aspect as in case of the canon 17 of the ecumenical synod I it is stipulated that he who … "or practices such things, or afterwards demands to be paid, back once and a half or, in general, makes up something else in order to get some filthy gain, will be defrocked and expelled by the canon" [5]. The canonists offer the image of the jurispru-

---

[2] Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 254.

[3] Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 254.

[4] Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note* şi *comentarii*, Sibiu, 2005, Apostolic Canon 44, p. 34.

[5] Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – with commentaries* -, translated by Ușor Kovincici and Dr. Nicolae Popovici,

dence in this case too, as the need to come back to this aspect was felt because

> "some of the consecrated persons, despite knowing this canon try to avoid it, while obeying what it was written, they merciless harm its signification; they let other people work with them and they share the profit so that aspect of their greed for usury passes on to the one who receives money to work with them and thus the money owners, who are in fact the chasers for usury, hide themselves under the name of merciful people. The canon, having in view this illegal trade punishes by defrocking those who profiteer in this way. The canon forbids all the clerics, without distinction, to lend money for usury or to deal with any kind of chasing for usury. I said all the clerics, as we must understand all of them, also the sacred servants – bishops, *presbiterians*/priest and deacons, and then the church servants – hypodeacons, readers, singers and the others. The habit of chasing for usury, since it was treated indulgently by the civil laws, continued to exist even after the synod of Nicaea took place and contaminated clergymen, so that many other canons had to be given against usury practiced by men serving in priesthood"[6].

2) Inn (Pub)-keeping

Another activity that is against the priest's vocation is the inn (pub) – keeping, what was dealt with in the ecumenical synods or those of the Holy Fathers. The canons pay special attention to two aspects, namely both to the pub itself (which may be entered) and to the trade (occupation) itself.

The linguistic aspect of the term present in the Romanian language is that of owning an inn /pub), selling or serving

---

Tipografia Diecezană Arad, vol. I, part. II, 1931, Canon 17 of the ecumenical Synod I, p. 70.

6 Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, part. II, p. 70-72.

in an inn (pub): p. gener. To trade illicitly, without permission – more precisely to be a publican.

Regarding this aspect, the Apostolic canon 45 mention the following: "If a cleric will be found eating in an inn he shall be defrocked, expect for the situation when travelling he may stay at the inn in case of need"[7]. Equally, in the year 419 the local Synod held in Carthage[8] brings up again this aspect when they feel it absolutely essential. We then can see that in the year 692 the Ecumenical Synod V – VI go deeply into this problem in the case of canon 9[9], which mentions: "No cleric will be forgiven to go to the inn or even more in case he served others there and did things that were not becoming and if he did so either he should stop or he will be defrocked"[10]. The canonist Rev. C. Dron in his collection of rules mentions the fact that

> "keeping an inn is an activity totally forbidden. Trading in general is something that can drive the man to sin, and the inn trade, that is trading inebriating drinks is quite harmful and not proper to priestly dignity"[11].

---

7 Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – with commentaries -* , vol. I, part. I, ed. cit., 1930, p. 254.

8 Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – with commentaries -* , translated by Ușor Kovincici and Dr. Nicolae Popovici, Tipografia Diecezană Arad, vol. II, part. I, 1934, canon 40 of the local Synod of Cartahena, p. 197, and Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 285.

9 Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, ed. cit., canon 9 of the Ecumenical Synod, p. 119-120.

10 Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – with commentaries -* , translated by Ușor Kovincici and Dr. Nicolae Popovici, Ed. cit., vol. II, part. II, canon 9 of the Ecumenical Synod, p. 332.

11 C. Dron, *Canoanele – tex și interpretare -*, vol. II, București, Editura cărților bisericești, 1935, p. 135.

In order to eliminate any confusion as well as to clarify the definition of the term "cleric" the local synod V in Laodicaea clearly explains what should be understood by this term:

> "It is not proper for the hierarchical, from the Presbyterians to the deacons, and then those from the church category to those serving in church like readers, or singers or exorcists or ushers or those belonging to the category of the ascetics to enter a pub"[12].

The term of cleric being cleared up, we shall then see that also the term of inn has not been neglected by the canonist, for in the Apostolic canon 54 it is mentioned that the Church "forbids all the sacred person, without distinction, to eat in a pub. Thus, if the sacred person are not allowed to go to a pub not even for eating, the more they are forbidden to go a pub if they do not want to eat but to pursuit other worthless purpose, the one found guilty as such is to be removed from the office they hold in the Church as sacred servant or as servant in the church. Under the name of "pub" is to be understood the public house most vulgar, where they usually trade in wine, where drinking bouts or other activities of little merit take place; and having in view this idea about a pub, Zonara, when explaining this canon says:

> "The ones chosen by God must be examples of an honest life for civilians and be faultless not to cause defamation to the name of God by their behaviour. Visiting pubs means to lead a dishonest life with bad manners not only regarding eating and drinking, but also the entire manner of life be-

---

12 Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe* – with commentaries - , vol. II, part. I, canon 24 of the local Synod of Laodiceea, p. 99.

> cause in a pub men and woman who live a dishonest life are found and those who have intercourse with them will not be spared their faults, as bad company corrupts good character (I Cor. 15, 33) and for this the canon disposes that such clerics shall be laid under the ban of the church. The canon permits the clerics to put at a public house if they travel and need rest; but only in this case and under no circumstances at a pub, but at a public house, which means a decent and becoming place, as the Holy Father and teachers of the Church define it. The Church has always strictly observed the directions of this canon and this is to be seen also in the teaching conferred upon a Presbyterian on the occasion of his ordination"[13].

Furthermore the canonists jurisprudence clears up this aspect: "And if that place is proven to be undignified of a sacred person even to be visited, the less will a sacred person be permitted to keep a pub – and disposed that anyone who dared to do so shall be expelled from the priesthood. – Valsamon, in his commentary on this canon highlights the following words: how they will serve others in it" and interprets them in the sense of pub –keeping properly, that is to trade in a pub and mentions that this is strictly forbidden to sacred person; but they are not totally forbidden "to own a pub on the basis of the right of property and to lease it to someone else, since convents and different Churches do this"[14].

---

[13] Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol I, partea I, Apostolic canon 54, p. 239.

[14] Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea II, ed. cit., canon 9 of the ecumenical Synod V-VI, p. 332.

3) "Public dealings" that could stain the good name of a cleric

Among the interdictions for some dealings that could harm the dignity of a cleric is also seen the army; "The bishops or *presbiterians*/priest, or deacons who will be involved in military businesses wanting to have them both the Roman rule and the hieratical service will be defrocked, as to a Caesar what is Caesar's, and to God what is God's (Mt. 22, 21)"[15], as an accurate identification of what the canons have defined as being the dealings of the clerics with worldly services, more precisely that "the bishop or Presbyterian should not indulge themselves into public services but in church affairs. So he shall obey not to do this, or he shall be defrocked. For no one can serve two masters, according to God's Commandment (Mt. 6, 24)"[16], the canons thus having in view

> "working in the public service in the pagan State, as the canon appeared at that time. In that State in which the em-

[15] Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea II, ed. cit., canon 7 of the ecumenical Synod, p. 202: *"Cei ce au fost aşezați odată în cler,* şi *monahii, am hotărât să nu intre nici la oaste, nici în dregătorie lumească; iar îndrăznind aceasta* şi *necăindu-se aşa ca să revină la ceea ce mai nainte au ales pentru Dumnezeu, să se anatematisească".*

[16] Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea I, Apostolic Canon 83, p. 308: *"Dumnezeieştile* şi *sfintele canoane supun caterisirii pe presviterii, ori diaconii, cari primesc asupră-le dregătorii sau îndeletniciri lumeşti, sau cele ce se zic purtări de grijă în casele dregătorilor. Deci* şi *noi întărind aceasta, hotărâm* şi *în privința celorlalți, cari se numără în cler; că dacă vreunul dintre ei s-ar îndeletnici cu dregătorii lumeşti, sau ar primi asupră-*şi *cele ce se zic purtări de grijă în casele sau la moşiile dregătorilor, acela să se alunge din clerul său; căci nimeni nu poate sluji la doi domni, după cuvântul nemincinos al lui Hristos adevăratul nostru Dumnezeu" [Mt. 6,24].*

peror was *pontifex maximus*, all the official servants were often compelled to represent the emperor in that quality and had control due to their position over the augurs, the temple and the feasts for different gods, generally over the pagan cult. It would be strange, not to say more, if the sacred Christian persons dealt with such things which are connected to such positions"[17].

Taking land on lease is also one of the interdictions previously mentioned connected to public dealings. Thus, the canonical lawgiver on the occasion of the ecumenical synod IV warns that:

"any of those belonging to the clergy who would take someone else's possessions for a filthy gain on a lease and deal with worldly affairs, who visits worldly people and accepts to administrate properties for the sake of money. So the Holy Great Synod decides that in future neither the bishop, nor the monk will be allowed to take possessions on a lease and cannot take upon themselves the administration of secular things; except for being summoned by the law to the guardianship of infants, which he cannot decline, or if the bishop of the city ordered him to take upon himself to look for church things, or orphans or helpless widows or people who would strongly need the Church's help, for God's fear. And if from now on, someone dared to violated what has been decided, he shall be subjected to the canonical punishments"[18].

The canonical jurisprudence is of help again, as archim. Ioan, on explaining this canon, takes into account beside the main reason for which sacred person are forbidden to take upon themselves public services, the fact that secular public service cannot have anything in common with the ser-

---

[17] Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol I, partea I, pp. 308-310.

[18] Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea II, canon 3 of the ecumenical Synos IV, p. 190.

vice of a priest quite reasonably. The secular power together with the function of a priest would just alter the spiritual importance of the last one, would force its bearer, against his mission and immediate purpose, to deal with worldly things and the earthly interests of the people, thus hindering the development of a full and free spiritual influence which priesthood should exercise upon their conscience and moral life, and what is most important the priesthood would estrange itself from the model, spirit and will of Jesus Christ , who even had such a function for Himself, neither did he allow his disciples to have one, but he never forbade them to take part in any public affair of State. My kingdom is not of this world – Christ answered when he was asked about His kingdom (John. 18, 36). This is what is expressed by this canon when it disposes for the sacred person to deal only whit church affairs. The Orthodox Church, true to the spirit of Christ and His Apostles, never permitted her priests to reunite the spiritual power with the secular one. And as it is not right that in one single sacred person two different powers, the spiritual one and the worldly one should be found, in the same way it is not right that the Church power should mingle with the actions of the worldly power nor that these action should be subjected to their jurisdiction. Just as the spiritual Church power has its divine origin and its sacred right, the same the legitimate secular power in the civil society derives from God and has its unquestionable right. (Rom. 13, 2-4)"[19].

The dealings contrary to the dignity of a priest were cumulate by our ascendants when they recorded the fact that: "the dealings contrary to the honesty of a priest are: 1. Leases, procuration – can. 18 Carth.; 2. Interfering with

---

[19] Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe,* vol I, partea I, pp. 308-310.

worldly affairs – Apost. Can. 6; 3. Bailing – Apost. Can. 20; 4. Interfering with people sentenced politically or canonically – Apos. Can. 11; 5. Fighting – Apost. Can. 37; 6. Disobeying archierarhical interdiction - - Apost. Can. 28; 7. Taking usury – Apost. Can. 44; 8. Getting drunk – Apost. Can. 42; 9. Quarelling – Can. 61 VI; 10. Feasts with female sex – Can. 77 VI; Shaving and hair cutting – Can. 96 VI; 12. Hunting – can. 51 VI; and 13. Using lies – Apost. Can. 65" [20].

Without exhausting all the aspect connected to the dealings contrary to the dignity of a priest, the Holy Synods, to the Holy Fathers, and the canonists have offered along the time images, information, decisions and conclusions as this aspect is concerned. The civil life continued its chosen course and the pace of the society demanded an answer from the Church for each historical context, that is why the social dynamism offered permanently new aspect of these dealings contrary to a priest's vocation.

3. The Romanian Orthodox Church Legislation

The Romanian Orthodox Church legislation delicately mention all the aspects of this offense keeping in mind the above enumerated situations when it says:

> "without touching the priest duty to assist in the material wellbeing of the people, through honest work, and in the organization of their economical life, the priest and deacons are forbidden to deal with affairs incompatible with their vacation and which might prevent them from successfully fulfilling the duties of their mission. Thus they may not

[20] Andreiu, baron de Șaguna, *Compendiu de dreptul canonic al unei sânte și apostolești biserici,* ediția III, Editura și tiparul tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1913, pp. 143-144.

> practice any trade, neither under his own name, nor that of his wife or other interposed person; they cannot take part in commercial societies, in places that are supposed to involve personal responsibility, as mandatory administrators, directors or cashiers"[21].

The only exception permitted in this case being when the respective person has the approval of the Bishop for accomplishing the respective activity"[22].

The special care that the Church takes of those who represent her can be seen in their clothing (vestment) which, like the military uniform, obliges the one who wears it to honour it. Thus, the Romanian Orthodox Church regulated this aspect: "The priest and the deacons must wear, both when serving and on the outside, the priest's clothing as demanded, by the Holy Canons and the Regulations of the Holy Synod.

In special case as it would be travelling abroad or a certain mission or other situations outside control, the Bishop could dispense from wearing it"[23].

The correcting measure so that the phenomenon may not reoccur is written down like this:

---

[21] *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, art. 30, lin. 1, p. 63, and *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1953, p. 60.

[22] *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare …,* art. 30, lin. 2, p. 63.

[23] *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare …,* art. 31, line 1 and 2, pp. 63-64.

> "If a priest or a deacon should renounce the priest's clothing for the first time the punishments from art. 4, par. A, let. a and b shall be applied. In case of repetition of the offence he will be prevented from the holy service for a month, or he may also be punished like that until he corrects his behaviour or else he shall be unfrocked"[24].

In the present regulations the aspects mentioned in the canons have not been forgotten or neglected, as: "The theft, fighting or murder shall be punished with the sanctions stipulated in the Holy Canons" [25], and alike: "Gambling is totally forbidden to clerics to visit public house with entertainment activities that should be contrary to the position of a priest" [26].

---

[24] *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare …,* art. *32,* pp. *64..*

[25] *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare …,* art. 35, pp. 64.

[26] *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare …,* art. 42 and 43, lin.2, pp. 65-66.

Dezvoltarea istorică a treptelor clericale și norme canonice cu privire la clericat în tradiția canonică a Bisericii Ortodoxe

Asist. dr. Răzvan Perșa
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Abstract: In this paper the author analyses the historical development of different clerical offices starting from the difference and relation between natural, universal, and ordained priesthood. By starting from these dogmatic considerations, we can state the necessity of the collaboration between the clergy and lay people in the life of the Church. The first part of the paper is dedicated to some terminological and historical consideration regarding the title of clerical offices. Since the 4th century, the Canons of the local and ecumenical Councils designate the clergy by several words: κλῆρος (clergy), κληρικοί (clergy men), κανών (those from the canon), ἱερατικοί (priests, sacerdotal order), ἱερατεῖον (priesthood, *sacerdotium*), τάγμα ἱερατικόν (clerical order). In the second part of the paper, the author emphasises different ways of naming the clerical orders and offices in the Orthodox Church, such as: *inferior and superior clergy, clergy of divine institution and clergy of human institution, ordained clergy (χειροτονία) and consecrated clergy (χειροθεσία), clerical and non-clerical personnel.* The author defines the word ἱεραρχία and its developement in the Orthodox Church.

Keywords: Canonical Tradition, Orthodox Church, clergy, bishop, priest, deacon, subdeacon, clerical offices, deaconesses

Considerații dogmatice asupra preoției în Biserica Ortodoxă: preoția naturală, universală și sacramentală

În momentul abordării unui subiect atât de complex, precum cel al *membrilor Bisericii,* pe lângă delimitările terminologice, istorice și canonice, sunt necesare, mai înainte de toate, anumite considerații dogmatice[1], atât din punct de vedere ortodox, cât și interconfesional, pentru a evita orice divizare sau posibilă confuzie între termenii dogmă și canon[2], dar și pentru a delimita anumite excese în acordarea

[1] Pentru considerente dogmatice, a se vedea: Dumitru Stăniloae, „Slujirile bisericești și atribuțiile lor", în: *Ortodoxia* 22, 3 (1970), pp. 462-469, 467; Alexandru Roșu, „Fr. Dumitru Stăniloae's View on Laymen's Participation in the Infallibility of the Church", *Review of Ecumenical Studies*, 6 (1/2014), pp. 29-48; Radu Bordeianu, „Priesthood, Natural, Universal, and Ordained: Dumitru Staniloae's Communion Ecclesiology", în: *Pro Ecclesia* 19 (4/2010), pp. 405-433; Athenagoras Kokkinakis, „Priesthood as a sacrament", în: *Greek Orthodox Theological Review* 3, no. 2 (December 1, 1957), pp. 168-181.

[2] Eugenio Corecco, pornind de la raportul dintre teologia dogmatică și teologia canonică, acuză teologia canonică ortodoxă de crearea unui model platonic în înțelegerea relației dintre canon și dogmă, Eugenio Corecco, *Die Theologie des Kirchenrechts*, Paulinus Verlag, Trier, 1980, p. 56. În teologia Ortodoxă relația dintre dogmă și canon a reprezentat și reprezintă un subiect foarte important tratat de către teologii secolului al XX-lea și în cercetările actuale. În acest sens, Nicolai Afanasiev spunea: „dogmele sunt adevăruri absolute, iar canoanele sunt aplicări ale acestor adevăruri în existența istorică a Bisericii. Dogmele nu privesc existența temporală, pe când canoanele sunt temporale." Nicolas Afanasiev, "The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 11(1967), p. 61. Vladimir Lossky realizează aceeași legătură între canon și dogmă, legătură care anulează orice interpretare a canonului ca lege umană, fără a deține un statut juridic: „Canoanele

care reglementează viața Bisericii în „aspectul său pămîntesc“ sunt de nedespărțit de dogmele creștine. La drept vorbind, ele nu sunt niște statute juridice, ci aplicări ale dogmelor Bisericii, ale tradiției sale revelate, în toate domeniile vieții practice ale societății creștine.” Iar mai departe Lossky afirmă: „Dogma Treimii, „sobornicească“ prin excelență, este modelul, „canonul“ tuturor canoanelor Bisericii, temeiul întregii iconomii bisericești.” Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, prefață Dumitru Stăniloae, trad. Vasile Răducă, Humanitas, București, 2010, p. 190; Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, J. Clarke & Company, Londra, 1957, pp. 175-176. În acest sens, Mikhail M. Kulakov afirmă că Vladimir Lossky a avut o contribuție extraordinară la redescoperirea sensului inițial al dreptului canonic ortodox prin faptul că îl repoziționează și îl încorporează în personalismul trinitar și în sobornicitate, refăcând legătura dintre dogmă și canon. Mikhail M. Kulakov, „Vladimir Nikolaievich Lossky (1903-1958)”, în: John Witte, Frank S. Alexander, The *Teachings of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics, and Human Nature*, Columbia University Press, 2007, pp. 195-196. Paul Evdokimov accentuează, de asemenea, raportul dintre dogmă și canon și conștiința canonică, idei reluate mai apoi și în alte cărți ale sale. P. Evdokimov afirmă că: „Dogmele reprezintă esența neschimbată a revelației, iar canoanele ceea ce se mișcă în formele istorice și nu trebuie să confundăm niciodată aceste două planuri absolut deosebite, mai ales să nu dogmatizăm canoanele. Cu această precizare, trebuie să relevăm legătura directă care ne arată că dogmele și canoanele se influențează reciproc. Canoanele sunt expresia externă, vizibilă, istorică și mobilă a ceea ce este imobil, neschimbabil în dogme. Expresiile si formele existențiale se schimbă după împrejurările și epoca istorică a creștinătății. Scopul canoanelor este să circumscrie, în epoca respectivă, ființa dogmatică a Bisericii și astfel să-i ajute pe credincioși să o întrupeze în viața lor. În acest mod, ordinea canonică este totdeauna în funcție de învățământul dogmatic. Dar nicio formă instituțională nu este vreodată adecvată dogmei și nu este nicicând decât o aproximație relativă a adevărului în funcție de timpul său. Aceasta ne face să înțelegem că este imposibil să dogmatizăm, să absolutizăm o formă canonică vremelnică și relativă.” Paul Evdokimov,

unor atribuții clericilor sau laicilor, fundamentate pe interpretări dogmatice eronate, prin care fie se potențează exclusivitatea preoției universale, precum în teologia protestantă, fie cea a preoției sacramentale, precum în teologia catolică[3].

Teologia ortodoxă a dezvoltat o viziunea cu totul aparte asupra preoției, deosebită de perspectiva dualistă catolică

L'orthodoxie, Neuchâtel, 1959, pp. 185-187; Paul Evdokimov, *The Sacrament of Love: The Nuptial Mystery in the Light of the Orthodox Tradition,* St Vladimir's Seminary Press, 1985, pp. 182-183. În cercetarea canonică a secolului al XIX-lea și al secolului al XX-lea a apărut diferențierea între canoane cu conținut dogmatic și cele cu conținut administrativ, aceasta fiind determinată de preconcepția autorilor asupra unei dihotomii între dogmă și canon. Însă, după cum afirma, Pr. Constantin Rus: „După cum aceste canoane derivă din adevărata ființă a Bisericii și acționează în armonie cu ea, ele păstrează cu sfințenie esența neschimbătoare a Bisericii în condițiile schimbătoare ale istoriei și sunt expresii eterne, vizibile, istorice și schimbătoare ale elementului neschimbător al învățăturii de credință, existând deci o relație strânsă, directă și esențială între dogmă și canoane. Din acest motiv, cuvintele grecești „δογμα“ și „κανών “sunt uneori folosite ca sinonime." Pr. C. Rus face diferențierea între dogmă și canon, dar nu le disociază, definindu-l pe cel din urmă ca formă în care esența neschimbătoare a Bisericii este păstrată în circumstanțele schimbătoare ale istoriei, vorbind, în același timp și despre conștiința adevărului care se întrupează în canoane. Prin urmare: „a face uz de canoane și a fi în cadrul legăturilor canonicității înseamnă inițial a ști cum să identifici miezul extern din textul unui canon și cum să găsești acea parte a învățăturii dogmatice a Bisericii, precum și cum să aplici în viață acest element extern, deoarece există motiv în canonicitate numai în măsura în care îndeplinește scopul pentru care a fost promulgat". Prin urmare, cercetările secolului al XX-lea arată că termenul ὅρος a fost folosit nu doar pentru deciziile dogmatice, ci și pentru cele canonice, pentru a arăta unitatea dintre canon și dogmă, dar și diferența dintre cele două.

[3] Dumitru Stăniloae, „Creația ca dar și Tainele Bisericii", în: *Ortodoxia* 28, nr. 1 (1976), p. 19.

a preoției generale a laicilor și a preoție sacramentale a clericilor, cât și față de monismul protestant, prin care preoția sacramentală aparține tuturor credincioșilor. *Preoția naturală, preoția universală și preoția slujitoarea* reprezintă, în Biserica ortodoxă, manifestări concrete ale preoției lui Hristos[4]. *Preoția naturală* poate fi definită în lumina teologie sfântului Maxim Mărturisitorul, care afirmă că omul a fost, încă de la facerea lui, preot sau sacerdot al creației, menit să aducă întreaga făptură în comuniune cu Dumnezeu, ca dar al dialogului iubirii dintre Dumnezeu și om[5]. Însă, prin cădere, Adam și Eva au pervertit această menire, folosind creația pentru satisfacerea propriilor necesități. În loc să aducă lui Dumnezeu întreaga creație, stăpânind-o, s-au făcut pe ei înșiși stăpâni ai creației. Prin întruparea lui Hristos preoția naturală și aspectul de dar al creației au fost restabilite. Preoția naturală a tuturor oamenilor este împlinită prin Taina sfântului Botez în *preoția universală* sau *generală* prin care se oferă credincioșilor posibilitatea de: „a aduce până la un loc darurile lor și prin ele pe ei înșiși lui Hristos, prin preot desăvârșindu-se această aducere"[6]. Această preoție generală este o preoție harică, având harisme personale și caracter eclesial general, însă nu se suprapune și nu se confundă cu preoția sacramentală oferită în Taina hirotoniei prin succesiunea apostolică. Având în vedere modul diferit de participare la preoția lui Hristos a

---

[4] A se vedea analiza lui Radu Bordeianu asupra operei părintelui Dumitru Stăniloae pe raportul dintre preoția universală și preoția slujitoare: Radu BORDEIANU, "Priesthood, Natural, Universal, and Ordained: Dumitru Staniloae's Communion Ecclesiology", în: *Pro Ecclesia* 19 (4/2010), p. 407.

[5] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Vol. I, EIBMBOR, București, [3]2003, p. 354.

[6] Dumitru STĂNILOAE, „Creația ca dar și Tainele Bisericii", p. 19.

preoției generale și a preoției sacramentale, dar și deosebirea de natură și autoritate dintre ele, aceste slujiri nu se pot înlocui una pe cealaltă. Dacă teologia catolică percepe comuniunea preoției generale în totală separare față de comuniunea preoției slujitoare, iar teologia protestantă vede o suprapunere a celor două, astfel încât preoția sacramentală este conferită tuturor credincioșilor, teologia ortodoxă distinge comuniunea ierarhică de comuniunea generală a Bisericii, însă nu le separă:

> „nu avem de-a face nici măcar cu două comuniuni paralele, sau cu o comuniune care lucrează singură asupra celeilalte comuniuni. Comuniunea episcopală e încadrată ca o diferență specifică în genul larg al comuniunii bisericești. E ca un cerc mai restrâns înăuntrul cercului mai larg, dar un cerc deschis în același timp în cercul mai larg.[7]"

Prin această imagine plastică se certifică faptul că distincția pe care teologia ortodoxă o face între laici și clerici nu este abruptă și nu există o divizare sau separare între ei, fiindcă aceștia din urmă au în comun cu credincioșii „aducerea lor duhovnicească din puterea jertfei lui Hristos"[8]. Preoția sacramentală aduce lui Dumnezeu rugăciunile tuturor împreună cu propriile rugăciuni.

Teologia dogmatică ortodoxă, prin diferența între cele trei preoții, dorește să scoată în evidență faptul că preoția universală nu trebuie înțeleasă ca preoție a tuturor oamenilor, desemnată drept preoție naturală, ci doar a acelora care, prin Botez și Mirungere, au primit harul Duhului Sfânt, fiind membrii deplini ai poporului lui Dumnezeu (λαός τοῦ θεοῦ), adică laici (λαϊκοί), dar, în același timp, fiind diferită

[7] Dumitru Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității", în: *Studii Teologice* 22, nr. 3-4 (1970), pp. 171-72.

[8] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Vol. II, EIBMBOR, București, ³2003, p. 165.

și de preoția sacramentală primită prin Taina Hirotoniei. Distincția dintre preoția naturală, universală și sacramentală suprimă orice concepție despre dualismul dintre sacru și profan în Biserică, dualism folosit de cele mai multe ori pentru a delimita relația dintre clerici și laici.

Pornind de la aceste considerente dogmatice, putem afirma, încă de la început, necesitatea conlucrării dintre clerici și laici în viața Bisericii, iar tratarea separată a clericilor față de laici este doar artificială și poate sluji doar unor scopuri metodologice.

1. Prevederi canonice ale Bisericii Ortodoxe cu privire la clericat

Considerații terminologice și istorice

Înainte de a aborda scopul sau sensul preoției în Biserica Ortodoxă[9], ne vom îndrepta atenția asupra termenului κλῆρος și a însemnătății sale. Inițial, termenul κλῆρος desemna o piatră de dimensiuni mici sau o bucată de lemn folosită pentru tragerea la sorți, mod de alegere prin care

---

[9] Spiridon Cândea, „Scopul preoției la Sfinții Părinți", în *Studii Teologice*, an. II (1950), nr. 3-6, pp. 190-197; Spiridon Cândea, „Chipul preotului după Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți", în *Mitropolia Ardealului*, an. VI, nr. 1-3 (1961), pp. 97-106; Yves Congar, *Sacerdoce et laicat,* Paris, 1962; Pr. Prof. Dr. Ioan Coman, „Sensul preoției la Sfinții Părinți", în *Studii Teologice*, an. I (1949), nr. 9-10, pp. 739-762; D. Miron, „Principii și rânduieli morale privitoare la cler în canoanele sinoadelor ecumenice", în *Studii Teologice*, an. XXII (1970), nr. 9-10, pp. 689-704; Teodor Popescu, „Cler și popor în primele trei secole", în *Studii Teologice*, an. I (1949), nr. 9-10, pp. 713-738.

se dădea tuturor participanților șanse egale[10], dar însemna și o bucată de pământ conferită prin tragere la sorți, de la care, ulterior, a apărut termenul κληρονομία (moștenire). În Vechiul Testament, pământul Caananului era considerat drept moștenire a lui Israel (κληρονομία), deoarece a fost conferit de către Dumnezeu, iar nu obținut prin propriile puteri.

În Noul Testament, pe lângă înțelesul secular, termenul κλῆρος este folosit în *Faptele Apostolilor* 1,17 pentru a desemna slujirea apostolică în care fusese numărat și Iuda. În perioada post-apostolică, termenul este folosit de către Ignatie Teoforul în epistolele sale (Tral. 12, 3; Rom. 1,1; Filad. 5,1.) pentru a desemna darul ceresc pe care Dumnezeu îl conferă[11]. Tertulian este primul scriitor bisericesc care folosește termenul cu sensul actual de cler bisericesc (*De monogamia* XI-XII)[12]. Tradiția Apostolică a lui Ipolit definește pentru prima dată cuvântul *cler,* arătând că acesta se referă la cei ce au primit hirotonia în vederea slujirii liturgice.[13]

Începând cu secolul al IV-lea, canoanele sinoadelor locale și ecumenice îi desemnează pe clerici prin mai mulți termeni: κλῆρος (cler), κληρικοί (clerici), κανών (canon), ἱερατικοί (preoți, sacerdoți), ἱερατεῖον (preoțime sau sacerdoțiu), τάγμα ἱερατικόν (starea preoțească). De asemenea, pentru a identifica toate structurile ierarhice ale clerului superior și inferior, fiecare biserică avea un catalog

---

10 Robert Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, 2010, p. 715.

11 Werner Foerster, „κλῆρος", în: Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, p. 764.

12 A. Faivre, „Klerus, Kleriker", în: Walter Kasper, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vol. 6, Herder, ³1997, p. 131.

13 Ipolit, *Tradiția apostolică*, în: Ioan Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* Deisis, Sibiu, 2008, p. 577.

al preoțimii sau al clericilor (κατάλογος τοῦ ἱερατικοῦ, κατάλογος τῶν κληρικῶν)[14], unde erau trecute toate persoanele cu funcții sacramentale sau liturgice. În izvoarele de drept roman-bizantin aceștia sunt numiți: *clerici*, *ecclesiastici*, *ministri*, *sacerdotes*, *clericatus*, *clericorum consortium* sau *ecclesiasticorum consortium*. Toți termenii anteriori sunt folosiți pentru a-i desemna nu numai pe episcopi, preoți și diaconi, ci și pe slujitorii bisericești, care nu făceau parte din ierarhia sacramentală.

În teologia canonică există mai multe posibilități terminologice de delimitare a treptelor episcopului, preotului și diaconului de cele ale ipodiaconului, cântărețului, citețului și ale altor slujitori bisericești, folosindu-se mai multe expresii:

a. *Clerul superior* și *clerul inferior.* Delimitare între *ordines minores* și *ordines maiores* este tributară teologie și practicii apusene. Tradiția canonică a Bisericii Răsăritene nu a cunoscut această diferențiere tranșantă între un cler considerat inferior și unul considerat superior[15]. Sinodul de la Laodiceea, prin canonul 24 și 27, face diferențiere între ἱερατικοί (preoți, sacerdoți), între care se numără preoții și diaconii, și cei din treapta bisericească a slujitorilor (ὑπηρέται), între care se numără citeți, cântăreți, exorciști, ușieri, sau cei din tagma asceților. Sinodul Trulan, prin canonul 77, face diferență între ἱερατικοί (*preoți*, *sacerdoți* între care se numărau: episcopul, preotul și diaconul), κληρικοί (*clerici*, adică ipodiaconii, citeți și cântăreți),

[14] Traducerea literală a sintagmelor κατάλογος τοῦ ἱερατικοῦ, κατάλογος τῶν κληρικῶν ar fi: „ catalogul preoțesc, ierarhic" și „catalogul clericilor sau clerical". Acest catalog sau registru se referă la toate persoanele consacrate, implicit la clericii inferiori.

[15] C. Sotinel, „Le personnel épiscopal. Enquêtesur la puissance de l'évêque dans la cité", în: Sotinel, C., É. Rebillard, *L'évêque dans la cité du IVème au Vème siècle. Image et autorité*, Roma, 1998, p. 119.

ἀσκηταί (*asceții* sau *monahii*) și laici[16]. Aceeași structurare a ierarhiei bisericești este evidențiată și de către canonistul bizantin Theodor Balsamon, care, în comentariul său la canonul menționat, afirmă că: „preoții sunt cei ai altarului, care sunt hirotoniți, adică: episcopii, preoții, diaconii și ipodiaconii, iar clericii sunt toți cei care slujesc în afara altarului în biserici, precum citeții și toți ceilalți asemănători.[17]" Zonaras afirmă în comentariul său la canonul 42 al sinodului de la Laodiceea că: „preoți se numesc cei din altar, iar clerici toți ceilalți"[18]. Simeon al Tesalonicului face diferența între cei care sunt hirotoniți și se împărtășesc în altar și cei care sunt hirotesiți și se împărtășesc în afara altarului. Diferențierea dintre clerul superior și cel inferior este dată de actul sacramental al investirii și de locul specific în sinaxa euharistică.

b. *Clerul de instituire divină* și *clerul de instituire bisericească* sau de *drept omenesc*. Pentru această diferențiere se susține că episcopatul și presbiteratul au fost instituite direct de către Iisus Hristos și diaconatul de către apostoli, prin

---

16 „οζ'. Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικούς, ἢ κληρικούς, ἢ ἀσκητάς, ἐν βαλανείῳ μετὰ γυναικῶν ἀπολούεσθαι· οὐδὲ πάντα Χριστιανὸν λαϊκόν· αὕτη γὰρ πρώτη κατάγνωσις παρὰ τοῖς ἔθνεσιν. Εἰ δέ τις ἐπὶ τούτῳ φωραθείη, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιρείσθω· εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω. Canonul 77 Trulan: „Nu se cuvine ca cei consacrați sau clericii, sau asceții să se spele într-o baie împreună cu femei și, de asemenea, niciunui creștin laic, căci aceasta este prima învinuire din partea păgânilor. Iar dacă cineva ar fi descoperit asupra acestui fapt, dacă va fi cleric, să fie caterisit, iar dacă va fi laic, să fie afurisit"(traducere proprie)".

17 G.A. Rhalles, M. Potles (eds), Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, vol. 2, Atena, 1852, p. 485.

18 G.A. Rhalles, M. Potles (eds), Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, vol. 3, Atena, 1853, p. 210.

ordinul direct al Mântuitorului[19], iar celelalte trepte s-au dezvoltat între timp, datorită necesității pe care Biserica a avut-o în anumite slujiri. Cu toate acestea, dihotomia între instituirea divină și instituirea bisericească este tributară concepției dogmatice apusene asupra dreptului canonic, impunând existența unui *jus divinum* (dreptul divin) și a unui *jus humanum* (drept uman)[20] în structurarea ierarhiei, pri-

---

19 Ioan Floca, *Drept canonic ortodox,* vol. 1, EIBMBOR, București, 1990, p. 235; Nicolae Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, Tipografia Diecezei, Arad, 1925, p. 104.

20 În viziunea Fericitului Augustin izvorul și fundamentul dreptului este *lex aeterna,* echivalentă cu *ratio divina* și *voluntas dei.* Acesteia îi urmează *lex naturalis*, care poate fi accesată prin contemplarea legii eterne de către rațiunea umană iluminată de aceasta, iar apoi urmează *legea umană*. Din această trihotomie se va dezvolta ulterior teoria dreptului bisericesc. Față de Fericitul Augustin, Toma d'Aquino pornește de la premise gnoseologice diferite, mai ales în privința conceptului de *lex naturalis*, care poate fi accesată prin interpretarea acelor *inclinationes naturales* strict prin rațiunea umană (Peter Kistner, *Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung*, Band 1, LIT Verlag Münster, 2009, pp. 28-29). Pornind de la trilogia lui Augustin, abordată și de către Toma d'Aquino, *lex aeterna, lex divina* și *lex naturalis,* teologia catolică a preluat, mai ales prin opera lui Francisco Suárez, distincție structurală a dreptului ca *jus divinum, naturale* și *positivum* și a implementat-o atât în *CIC 1917 (can. 27, can. 1509),* cât și în *CIC 1983 (can. 199, 1; can. 1161, 1)* (Eugenio Corecco, „Theologie des Kirchenrechts", în: Eugenio Corecco, Libero Gerosa, Ludger Müller, *Ordinatio fidei : Schriften zum kanonischen Recht*, F. Schöningh, Paderborn, 1994*,* p. 5. Peter Kistner, *Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung*, pp. 21-26). Astfel, dreptul canonic reprezintă dezvoltarea întrupată a lui *jus divinum* în istorie (vezi dezvoltarea la Eugenio Corecco, „Theologie des Kirchenrechts", în: Eugenio Corecco, *Ordinatio fidei*, 1994*,* p. 11). Totuși, începând cu anii 1960, dreptul canonic catolic a încercat să repună în discuție noțiunea de *ius divinum*. Peter Kistner, *Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung*, Band 1, LIT Verlag Münster, 2009, p. 36.

mul având origini strict divine, iar al doilea origini umane sau bisericești. Tradiția ortodoxă privește Biserica drept o realitate teandrică, viața Bisericii reprezentând extindere vieții intra-trinitare în umanitate[21]. De aceea instituirea ierarhiei bisericești necesare unor funcții liturgice dezvoltate ulterior nu poate fi doar de instituirea strict umană, deoarece s-ar distruge forma calcedoniană a structurii Bisericii, adică teandrică. Membrii clerul inferior sau hirotesit nu sunt simplii funcționari bisericești, ci ei au, încă de la instituirea lor, o funcție liturgică bine definită, care nu poate fi considerată strict de drept uman. De asemenea, dacă am afirma

---

Karl Rahner, "Über den Begriff des „Ius Divinum" im katholischen Verständnis", în: Thomas WÜRTENBERGER, Werner MAIHOFER, Alexander HOLLERBACH (Hrsg.), *Existenz und Ordnung. Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt am Main 1962, pp. 62-86. În tradiția canonică ortodoxă această sintagmă este străină. În apendicele de la *Ecloga* apare, într-adevăr, sintagma „Περὶ δικαίου θείου καὶ ἀνθρωπίνου" însă ea nu poate fi pur și simplu echivalată cu ius divinum și ius umanum după înșelegerea acestor concepte în teologia catolică, fiindcă se afirmă: „Τοῦ η′ τίτλ. τοῦ α′ βιβλ. τῶν διγέστων. (D.1.8) Τῶν πραγμάτων τὰ μέν εἰσι θείου δικαίου, τὰ δὲ ἀνθρωπίνου καὶ τὰ μὲν θείου δικαίου οὐδενός εἰσιν, τὰ δὲ ἀνθρωπίνου ἐν οὐσίᾳ τινός εἰσι. τὰ μὲν σωματικά, ὅσα ἁφῇ ὑποπίπτει, τὰ δὲ ἀσώματα, ὡς κληρονομία, χρῆσις, ἐνοχή, δουλεία. Καί τινα μὲν φυσικῷ δικαίῳ πάντων εἰσί, τινὰ δὲ ὁμάδος, τινὰ δὲ οὐδενὸς καί τινα τῶν καθ′ ἕκαστον. Φυσικῶς πάντων ἐστὶν ὁ ἀήρ, τὸ ἀένναον ὕδωρ, ἡ θάλασσα καὶ ὁ αἰγιαλός οἱ γὰρ ποταμοὶ καὶ οἱ λιμένες πουβλίκου εἰσὶ δικαίου. Τῆς ὁμάδος εἰσὶ τὰ θέατρα, τὰ στάδια καὶ τὰ ὅμοια. Σάνκτα ἐστὶ τὰ τείχη, ἤγουν ἅγια, ἐν οἷς κεκώλυταί τινα πλημμελεῖν Σάκρον ἐστὶ τὸ δημοσίᾳ ἀφιερωθέν, εἴτε ἐν πόλει, εἴτε ἐν ἀγρῷ": L. BURGMANN, Sp. TROIANOS, „Appendix Eclogae", în: *Fontes Minores III, coll. Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 4*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, pp. 97-124.

[21] Dumitru STĂNILOAE, „Sfânta Treime – Structura supremei iubiri", în*: Studii Teologice*, nr. 5-6 (1970), pp. 333-356.

că unii sunt instituiți de către Hristos, iar ceilalți, clerul inferior sau hirotesit, nu sunt instituiți de către Hristos, ci doar de către Biserică, l-am considera pe Hristos transcendent lucrării Bisericii. Nici vechimea apostolică nu poate fi un criteriu de diferențiere între clerici, deoarece avem încă din scrierile nou-testamentare, concomitent cu ierarhia sacramentală și existența unei ierarhii harismatice, compusă din așa-numiții: apostoli, proroci, evangheliști, învățători, exorciști (1 Cor. 12:28, Efes. 4:11), iar pe lângă aceștia este atestată și existența diaconițelor, care nu se numărau în ierarhia sacramentală formată din episcopi, preoți și diaconi. Cu toate acestea, Biserica a făcut încă de la început diferența între prima categorie de clerici, cărora li s-a oferit deplinătatea slujirii sacramentale, și a doua categorie, cărora li s-au oferit anumite slujiri liturgice în cultul divin.

c. *Clerul hirotonit* și *clerul hirotesit*[22]. Deși textele bisericești atestă încă din secolul al III-lea[23] folosirea termenilor hirotonie (*χειροτονία, χειροτονεῖν*) și hirotesie (*χειροθεσία, χειροθετεῖν*), până în secolul al VIII-lea di-

---

[22] Patriciu Vlaicu, *Canon și libertate. Împărtășirea continuă din experiența Bisericii*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2013, pp. 121-123.

[23] Ritualul punerii mâinilor asupra unui episcop îl găsim exemplificat în *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit al Romei (cca 200-235): „Când va fi numit și va fi plăcut de toți, poporul să se adune împreună cu prezbiteriul și episcopii prezenți într-o zi de duminică și, cu consimțământul tuturor acestora, să-și pună mâinile peste el [Nm 27, 18. 23], iar prezbiteriul să stea în liniște. Toți să păstreze tăcerea rugându-se din inimă pentru pogorârea Duhului. După care unul dintre episcopii de față, rugat de toți, să-și pună mâna peste cel care se hirotonește episcop și să se roage, spunând astfel". Cf. Ipolit din Roma, *Tradiția Apostolică,* în: Ioan Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* Deisis, Sibiu, 2008, p. 573.

ferența dintre cele două nu este bine determinată, ele fiind interschimbabile[24].

Distincția ritualică și liturgică între hirotonie, înțeleasă ca punere a mâinilor peste diaconi, preoți și episcopi în vederea primirii harului preoției, și hirotesie, ca punere a mâinilor peste anumite persoane pentru primirea binecuvântării necesare unor slujiri bisericești, se dezvoltă progresiv până în secolul al VIII-lea. Cu toate acestea, tradiția ortodoxă face diferențiere între clericii care primeau harul preoției și clericii care primeau o binecuvântarea specială pentru a fi slujitori ai bisericii. Însă diferența dintre ei nu era dată doar de actul cultic al punerii mâinilor, hirotonie sau hirotesie, ci pentru a deveni cleric în ierarhia sacramentală era nevoie de împlinirea anumitor condiții morale, canonice și eclesiale.

Canoanele sinoadelor ecumenice și ale sinoadelor locale folosesc cei doi termeni, hirotonie și hirotesie, cu același înțeles, hirotonia fiind aplicată atât episcopilor, preoților, diaconilor, dar și tuturor treptelor clerului (can. 10 Antiohia), chiar și diaconițelor, canonul 15 IV ec. folosind pentru acestea chiar și ambii termeni[25], deși canonul 19 I ecumenic susține că diaconițele nu au nicio hirotesie și sunt nu-

---

24 Cyrille Vogel, „Chirotonie et Chirothésie : importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres", în: *Irénikon*, 45 (1972), pp. 7-21; pp. 207-238. Cyrille Vogel, „L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident", în: *La Maison Dieu* 102 (1970), pp. 58-59.

25 „ιε′. Διάκονον μὴ χειροτονεῖσθαι γυναῖκα πρὸ ἐτῶν τεσσαράκοντα, καὶ ταύτην μετ᾿ ἀκριβοῦς δοκιμασίας. Εἰ δέ γε δεξαμένη τὴν χειροθεσίαν, καὶ χρόνον τινὰ παραμείνασα τῇ λειτουργίᾳ, ἑαυτὴν ἐπιδῷ γάμῳ, ὑβρίσασα τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν, ἡ τοιαύτη ἀναθεματιζέσθω μετὰ τοῦ αὐτῇ συναφθέντος."

mărate în rândul laicilor[26]. Tot datorită sinonimiei dintre cei doi termeni, hirotesia este aplicată și episcopilor, preoților, diaconilor (can. 13, 17 Antiohia) și horepiscopilor[27] (can. 10 Antiohia)[28]. De aceea, până în secolul al VIII-lea, nu se poate structura o diferențiere clară în folosirea ce-

---

[26] „Ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν καὶ ὅλως περὶ τῶν ἐν τῷ κλήρῳ κανόνι ἐξεταζομένων, ὁ αὐτὸς τύπος παραφυλαχθήσεται· ἐμνήσθημεν δὲ διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθεισῶν, ἐπεὶ μηδὲ χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν, ὥστε ἐξάπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι.”.

[27] Cu privire la instituția horepiscopilor în Biserica primelor secole, a se vedea: Franz GILLMANN, *Das Institut der Chorbischöfe in Orient*, München, Lentner, 1903; Th. GOTTLOB, *Der abendländische Chorepiskopat*, Bonn, 1928; R. AMADOU, „Chorévêque et periodeutes”, în: *L'Orient Syrien*, 4 (1959), pp. 233-240; R. KOTTJE, „Isidor von Sevilla und der Chorepiskopat”, în: *Deutsches Archiv*, 28 (1972), 533-537; Eugen MARINA, „Episcopii ajutători și episcopii vicari”, în: *Studii Teologice*, VII-VIII (1965), 7-8, pp. 418-440; † VASILE MANGRA, „Vicarii episcopesci”, în: *Biserica și Școala*, 32 (1878), Arad, p. 250; Constantin ION, „Statutul canonic al horepiscopilor”, în: *Studii Teologice*, XIV (1962), 5-6, p. 300; † VENIAMIN POCITAN PLOIEȘTEANU, *Arhiereii vicari în Biserica Ortodoxă Românească. Vicarii Arhiepiscopiei Bucureștilor, Mitropoliei Ungro-Vlahiei și Patriarhiei Române*, București, 1937; Petru MAIOR, *Protopopadichia*, Ed. Muzeul Național al Unirii, Alba-Iulia, 1998; P. RODOPOULOS, *An Overview of Orthodox Canon Law*, p. 149; Johannes MADEY, „Chorepiscopi and periodeutes in the light of the canonical sources of the Syro-Antiochean Church”, în: *Christian Orient*, 5 (1984), 4, pp. 167-183; J. PARISOT, „Les chorévêques”, în: *Revue de l'Orient Chrétien*, 6 (1901), pp. 157-171, 419-443; R. AMADOU, „Choréveques et Periodeutes”, în: *L'Orient Syrien*, 4 (1959), pp. 233-241; E. KIRSTEN, „Chorbischof”, în: *Reallexikon für Antike und Christentum*, 2 (1954), pp. 1105-1114; Clemens SCHOLTEN, „Der Chorbischof bei Basilius”, în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 103 (1992), p. 149.

[28] Termenul χειροθεσία este folosit în canoanele 19 I ec., 6 IV ec., 15 IV ec., 14 VII ec. (x4), 9 Neocezareea, 10, 13, 17 și 22 Antiohia, iar verbul χειροθετοῦμαι doar o singură dată în canonul 8 I ec.

lor doi termeni, în canonul 8 al Sinodului Ecumenic de la Niceea sau în canonul 6 de la Calcedon, termenii apar ca fiind echivalenți. În practica și textele liturgice această sinonimie sau interschimbabilitate este continuată și în secolele următoare.

După secolul al XII-lea, conform comentariilor canoniștilor bizantini, Zonaras și Balsamon[29], se face diferența

---

Pavlos Menevisoglu, *Λεξικόν των ιερών κανόνων*, Επέκταση, Katerini, 2013, p. 329.

[29] De menționat aici și diferența de opinie asupra termenului de „hirotonie" la canoniștii bizantini. Astfel, Zonaras, în interpretarea la *canonul 1* apostolic afirmă: „Acum hirotonie (χειροτονία) este denumită împlinirea rugăciunilor de consacrarea a celui desemnat să fie preot și invocarea Duhului Sfânt asupra celui peste care arhiereul își întinde mâna, binecuvântând pe cel ce este hirotonit, dar în vechime *hirotonie* era numită însăși alegerea prin vot. Și, fiindcă le era permis și mulțimilor cetăților să aleagă arhierei, se adunau mulțimile și alegeau pe unul sau pe altul. Astfel, pentru ca votul celor mai mulți să izbutească, se spunea ca cei ce fac alegerea să-și întindă mâna (τὰς χεῖρας τείνειν), pentru ca cei ce votau pe fiecare să fie numărați și cel ales de către cei mai mulți era desemnat pentru arhierie. De aici și-a primit numele de hirotonie. Dar și părinții sinoadelor, folosindu-se de aceasta, au găsit astfel de cuviință să numească alegerea prin vot drept hirotonie. Deoarece sinodul din Laodiceea spune în al cincilea canonul că „nu se cuvine să se facă hirotonii în prezența celor din treapta ascultătorilor", însă au numit voturile drept hirotonii, deoarece exista mai ales obiceiul ca mulți să se adune la consacrarea arhiereului, iar la alegeri prin vot, pentru a nu se aduce anumite acuzații împotriva bărbaților care votau, s-a interzis ca unii să fie prezenți, dintre care și cei din treapta ascultătorilor" – G.A. Rhalles, M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, vol. II, p. 2. Totuși Balsamon, în interpretarea la același canon apostolic, încearcă să combată părerea lui Zonaras, spunând: „Acest canon apostolic vorbește despre hirotonia săvârșită în biserică de către arhiereu, precum afirmă și marele Pavel: „nu-ți pune mâinile degrabă pe nimeni, nici nu te face părtaș la păcatele

clară între hirotonie şi hirotesie, hirotonia desemnând investirea sacramentală a clerului superior, iar hirotesia se va referi la instituirea clerului inferior, ca slujitori cu funcţii liturgice. Simeon al Tesalonicului impune, la începutul sec. al XV-lea, diferenţierea liturgică între clerul hirotonit şi cel hirotesit, primul are locul în altar, iar cel de-al doilea, exclusiv în afara altarului[30], iar împărtăşirea celor dintâi se face în altar, pe când ceilalţi se împărtăşesc în afara altarului, precum monahii şi laicii[31].

d. *Personalul clerical şi neclerical.* În Statutul pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române din 2008, cu amendamentele din 2011, personalul deservent unităţilor de cult din Patriarhia română se împarte în personal *clerical, monahal şi neclerical* (art. 109, alin. 1). Dacă personalul clerical este constituit din episcopi, preoţi şi diaconi, în rândul personalului neclerical sunt încadraţi, conform art. 122, cântăreţii bisericeşti (cantorii), dascălii (cateheţii), paracliserii, clopotarii şi restul personalul neclerical, toţii fi-

---

altora" (*Timotei* 5, 22), iar nu despre alegerea prin vot, precum au spus unii, urmând celor afirmate în chip nescris, pe baza întinderii mâinilor realizată atunci când se făceau alegerile prin vot ale arhiereilor de către mulţimea oraşelor. Căci, deşi sinodul din Laodiceea spune în canonul al cincilea „că nu se cuvine să se facă hirotoniile în prezenţa celor din treapta ascultătorilor", pe baza lui unii au presupus că acest canon vorbeşte despre alegerea prin vot, dar mie mi se pare că aceştia nu vorbesc corect, căci hirotonia, deşi este făcută înaintea multora, este săvârşită în biserică prin rugăciuni tainice".

[30] Simeon al Tesalonicului, *Tâcuire privitoare la templul sfânt şi Liturghie*, în: Ioan Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului — integrala comentariilor liturgice bizantine*, Deisis, Sibiu, 2012, p. 374. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfânta Litrughie*, în: Ioan Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului*, p. 433.

[31] Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfânta Litrughie*, în: Ioan Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului*,p. 430.

ind numiți de către chiriarh. Deși aceștia sunt considerați ca personal neclerical, ceea ce, la o primă abordare, ar reprezenta o excludere a lor din rândul clericilor neconformă cu tradiția canonică, Statutul de organizare conține prevederi canonice speciale, pentru a nu-i confunda pe slujitorii bisericești din această treaptă cu laicii sau cu credincioșii simpli. Statutul de Organizare[32] conferă cântăreților bisericești mai multe drepturi, implicându-i în organismele deliberative ale parohie, în misiunea socială și învățătorească, cât și în forurile de judecată bisericească de la nivel protopopial. Pentru motive de indisciplină, aceștia pot fi sancționați sau revocați în condițiile prevăzute de art. 148-150 din prezentul statut.

Implicarea cântărețului în Consiliul parohial este reglementată de către art. 59 (4) din Statutul de organizare, care impune ca primul cântăreț (cantor, dascăl) al bisericii parohiale să fie membru de drept în acest consiliu, având vot deliberativ.

Cântăreții bisericești de la parohii au îndatorirea, împreună cu diaconii și preoții, conform art. 136 (2) din Statutul de organizare, de a acorda asistență religioasă tuturor categoriilor de credincioși din unitățile militare, penitenciare, unitățile medicale, de asistență socială și din unitățile de învățământ de pe raza parohiilor lor, ori de câte ori vor fi solicitați.

Articolul 149 (2) din Statutul de organizare reglementează ca în rândul membrilor consistoriului disciplinar protopopesc, format dintr-un președinte cleric și trei membri, dintre acești trei doi să fie clerici, iar un membru să fie ales

---

32 Pentru interpretarea acestor pasaje, a se vedea: Patriciu Vlaicu, *Lege și comuniune. Organizarea statutară a Bisericii Ortodoxe Române (2007-2012)*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2013, pp. 147-162.

din rândul cântăreților bisericești din protopopiat. Cu toate acestea, în cazul în care sunt judecate cazuri disciplinare ale preoților, cântărețul nu are permisiunea de a participa la ședința de judecată. De asemenea, în cazurile în care este judecat datorită abaterilor disciplinare vreun membru al personalului neclerical, la ședința Consistoriului eparhial participă și un cântăreț bisericesc numit de către episcop la propunerea protopopului, altul decât cel care face parte din Consistoriul disciplinar protopopesc.

O altă prevedere statutară importantă este impusă de către art. 51, alin. (2), prin care se afirmă că personalul bisericesc neclerical, împreună cu cel clerical, este dator să locuiască în parohia unde își desfășoară activitatea.

Prin urmare, prin *personal neclerical* nu se înțelege excluderea acestora din rândul clerului inferior, ci delimitarea lor față de personalul clerical, constituit din episcopi, preoți și diaconi.

Apariția termenului* ἱεραρχία *în Biserica Ortodoxă

Un alt termen folosit, mai ales pentru clerul hirotonit este cel de *ierarhie*, înțelegând, pin aceasta, în limbajul secular actual, un sistem de subordonare a gradelor, a funcțiilor sau a autorităților inferioare față de cele superioare. Totuși, termenul provine de la grecescul ἱεϱαϱχία, compus din ἱεϱός (*sfânt, divin*) și ἀϱχία**,** o formă mai târzie a termenului ἀϱχή (început, origine, căpetenie, conducere)[33] și poate fi tradus prin: *conducere sfântă* sau *origine sfântă*.

[33] Patrizia Torricelli, „Language and Culture: Linguistic Evidence of a Natural Reciprocity and Some Lessons for the Future”, *Studies in Literature and Language*, 9(2), (2014), p. 9.

Cel care a creat acest concept a fost Dionisie Areopagitul, termenul *ἱεραρχία* neputând fi atestat înaintea secolului al V-lea. Acesta definește ierarhia ca: „lucrarea care recapitulează toate cele sfinte. Prin ea dumnezeiescul ierarh sfințește pe cei ce participă la toate lucrările preasfinte ce-i aparțin[34]". Ierarhia bisericească reprezintă o reflectarea a ierarhiei cerești, prin care toate treptele de jos primesc iluminarea de la treptele de sus, iar cele de sus nu pot fi percepute fără cele de jos. Începutul sau principiul ierarhiei este Sfânta Treime. Prin urmare, în concepția lui Dionisie, termenul ierarhie, având centralitatea sa în ierarh, cuprindea toate treptele inferioare și superioare, de la episcop până la laici și chiar și catehumenii și penitenții.[35] Ierarhia reprezintă modul prin care fiecărui membru al Bisericii, din treapta sa, i se oferă posibilitatea de a fi părtaș harului divin în comuniune cu ceilalți membrii și cu treptele diferite. Prin urmare, nu există, în viziunea dionisiană, o incompatibilitate între structura ierarhică și cea comunională sau comunitară a Bisericii, Trup al lui Hristos. Dezvoltată în această dimensiune de înțelegere, ierarhia nu poate fi înțeleasă prin separarea dintre cler și popor, ci în conlucrarea deplină în viața bisericească, având în centrul slujirii pe episcopul locului.

În ceea ce privește ierarhia Bisericii, dreptul canonic ortodox distinge între *ierarhia sacramentală* **și** *ierarhia jurisdicțională*[36].

[34] Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească,* în: *Opere complete și Scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul*, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, p. 72.

[35] Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius : A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, 1993, p. 21.

[36] Ioan Floca, *Drept canonic ortodox,* vol. 1, EIBMBOR, București, 1990, p. 287.

Conform revelației cuprinse în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, Biserica a cunoscut, încă de la începutul ei, trei trepte fundamentale ale preoție care își au originea în Taina Hirotoniei: episcopatul, preoția sau presbiteratul și diaconatul. Datorită dezvoltării structurii canonice a vieții bisericești, acestor trepte li s-au adăugat, de-a lungul timpului, anumite titulaturi administrative și organizatorice, dar care nu au introdus o altă ierarhie sacramentală în rândul celor trei. Astfel, episcopul putea deveni, din punct de vedere administrativ-organizatoric, arhiepiscop, mitropolit sau patriarh, iar în tradiția latină, cardinal sau papă, dar putea fi și horepiscop, episcop ajutător, ori arhiereu vicar, preotul putea deveni protopresbiter sau protopop, iar diaconul, arhidiacon. Totuși, aceste titulaturi, considerate drept *ierarhie jurisdicțională,* nu conferă un har special, prin care ar crea o ierarhizare harică în cadrul aceleiași trepte, ci doar responsabilități în slujirea Bisericii, fundamentate, la rândul lor, pe principiul sinodalității. De aceea ierarhia jurisdicțională nu poate fi gândită separat de ierarhia sacramentală, ambele având ca bază Taina Hirotoniei. Ierarhia jurisdicțională nu este altceva decât ierarhia sacramentală aplicată la viața și practica Bisericii. Prin urmare, nu se poate afirma existența a două ierarhii, una sacramentală și una jurisdicțională, sau administrativ-organizatorică, ci doar a unei singure ierarhii, sub două aspecte, sacramental și jurisdicțional, cel din urmă fiind aplicarea canonică a celui dintâi. Ierarhia jurisdicțională nu reprezintă altceva decât aplicarea iubirii colegiale la forme organizate de viață bisericească. Dreptul canonic ortodox înlătură orice subordonare harică dintre un episcop și un mitropolit, sau un patriarh, relația dintre ei fiind una de fraternitate episcopală și colegialitate bazată pe hirotonia în treapta episcopatului, iar nu

una de supunere. Singura subordonare poate fi concepută între episcop, preot și diacon.

Dezvoltarea istorică și canonică a ierarhiei bisericești

În conformitate cu cercetările existente[37], se poate susține că în dezvoltarea istorică a ierarhiei bisericești au existat *cinci perioade principale*. În prima perioadă, de la întemeierea Bisericii până la mijlocul secolului al II-lea, pe lângă ierarhia harismatică menționată de către scrierile nou-testamentare și post-apostolice, au existat, încă de la început, treptele episcopului, preotului, diaconului, iar pe lângă acestea, ca trepte secundare, diaconițele și citeții sau lectorii. O a doua perioadă începe cu secolul al III-lea prin apariția ipodicaonilor sau a subdiaconilor și a ușierilor, continuată de o a treia perioadă, începând cu secolul al IV-lea, când își fac apariția cântăreții sau psalții, horepiscopii, periodeuții, dar și treptele administrativ-organizatorice ale arhiepi-

[37] Y. Congar, *L'Episcopat de l'Eglise universelle*, Paris, 1952; Dumitru I. Găină, „Sfinții Apostoli și Episcopii", în *Studii Teologice*, XIV (1962), nr. 9-10, pp. 591-592; Dumitru Găină, „Unele rânduieli canonice privitoare la episcop", în *Glasul Bisericii* 9-10 (1965); Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Anastasia, București, 2002; Al. Moisiu, „Despre ierarhia bisericească", în *TR* 7-8/1972; F. Teodorescu, „Episcopii eparhioți în Biserica veche", în rev. *MMS* 7-8/1968; Verzan, Sabin, „Cârmuirea Bisericii în Epoca Apostolică", în rev. *ST.*, VII (1955), nr. 5-6. Metr. Maximos Aghiorghoussis, „The parish presbyter and his bishop: a review of the pastoral roles, relationship and authority," in: *St Vladimir's Theological Quarterly* 29, no. 1 (1985), pp. 29-62. Alkiviadis C. Calivas, „The presbyter and the essential activities of the church", în: *Greek Orthodox Theological Review* 56, no. 1-4 (March 1, 2011), pp. 27-54. John H. Erickson, „Presbyters, Deacons: an Orthodox Perspective", în *Kanon,* XIII (1996), pp. 148-164.

scopului, mitropolitului, sau a episcopului metropolei. La sfârșitul secolului al IV-lea ierarhia jurisdicțională se diversifică, apărând titulaturi precum: patriarh, protopresbiter sau arhipresbiter, arhidiacon, protopsalt. Începând cu secolul al V-lea, datorită dezvoltării vieții bisericești, administrația eclesială creează o ierarhie de demnități administrative foarte elaborată, între care sunt încadrați: economul bisericesc, ecdicul[38], paramonarul[39] și alții (can. 2 IV ec.)[40]. Această perioadă durează până la finele primului mileniu creștin când

---

[38] Termenul ἔκδικος desemnează un a*vocat* sau *reprezentant legal*. Etimologic termenul ἔκδικος (ὁ ἐκ, ἔξω, δίκης ὤν) înseamnă „cel ce este contra sau contrar legii". Prin asimilare cu verbul ἐκδικάζω (*a decide un proces legal, a apăra, a răzbuna o cauză*), termenul ἔκδικος înseamnă „apărător, răzbunător al cauzei sau al drepturilor". Începând cu secolul al II-lea î.Hr., termenul a fost folosit pentru a desemna un avocat sau un reprezentant legal. Ecdicul era un apărător bisericesc, consultant sau sfătuitor juridic al episcopului. Marea lor majoritate provenea din rândul preoților, dar sunt atestați și diaconi sau laici ca deținând această titulatură. Condiția de asumare a acestei titulaturi era dată de necesitatea pregătirii lor juridice ca avocați, deoarece aceștia reprezentau Biserica în procesele cu Statul. De asemenea, erau implicați în judecățile bisericești ale clerului și laicatului, în cazuri matrimoniale, reprezentau legal văduvele și orfanii în caz de necesitate. Dezvoltarea acestui oficiu în Biserică a dus la apariția, începând cu a doua jumătate a secolului al VII-lea, a unui *protekdikos*, care prezida acel tribunal al avocaților sau defensorilor bisericești. R. J. Macrides, „Protekdikos", *Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. III, pp. 1742-1743; G.W.H. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, pp. 427

[39] Termenul παραμονάριος (lat. *mansionarius*) desemnează un paznic sau administrator al unui imobil. Paramonarul sau prosmonarul era paznicul bisericii, fiind responsabil cu paza imobilului și pe timpul nopții, rămânând în biserică și noaptea. Paul Magdalino, „Prosmonarios", *Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. III, pp. 1787.

[40] Jean Darrouzès, *Recherches sur les Ὀφφίκια de l'Église byzantine*, Paris, 1970, 618 pp.

găsim în colegiul presbiterial, pe lângă econom, și pe *sachelar*, cel care avea în grijă afacerilor mănăstirești; pe *schevofilax*, care avea în subordine casa Bisericii, pe *cartofilax*, sau supraveghetorul și administratorul principal al registrelor oficiale ale eparhiei; pe *sacheliu*, responsabil cu îngrijirea clerului parohial și a parohiilor, pe *protecdic*, avocatul principal al Bisericii, și multe alte titulaturi administrative.

*Î*n prima perioadă, pe lângă ierarhia sacramentală a Bisericii, au existat și slujitori harismatici: apostoli, profeți, evangheliști și învățători. În 1 *Corinteni* 12,28 învățătorii (διδάσκαλοι) sunt menționați după apostoli și profeți, iar în *Efeseni* 4,11 și după evangheliști, într-o listă care enumeră funcțiile speciale în comunitățile creștine. Dacă apostolii, profeții și evangheliștii avea funcția de edificare a învățăturii creștine, didascalii aveau menirea de a consolida credința.

Didahia, scriere ce poate fi datată în a doua parte a secolului întâi, oferă un rol însemnat ierarhiei harismatice sau itinerante alcătuită din apostoli, profeți și învățători. Aceștia trebuie să fie respectați de către credincioși și primiți precum Domnul. Didahia interzice acestora să rămână într-un loc mai mult de două zile sau să își ia provizii, în afară de pâine. Profeților li se îngăduie să aducă la Euharistie rugăciuni de mulțumire. Pe lângă această ierarhie itinerantă, Didahia vorbește și despre ierarhia stabilă sau sacramentală, îndemnând comunitățile: „hirotoniți-vă vouă episcopi și diaconi, vrednici de Domnul, bărbați blânzi, neiubitori de argint, adevărați și încercați; că și ei îndeplinesc slujirea profeților și dascălilor."[41]

La sfârșitul secolului al doilea aceste slujiri harismatice dispar din comunitățile creștine, în afara celei de

---

41 Învățătura celor doisprezece Apostoli, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești (PSB),* vol.1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 31.

διδάσκαλος care se păstrează încă un secol, funcțiile lor fiind preluate ulterior fie de către clerici, în cea mai mare parte, fie chiar de către laici.

Dezvoltarea treptelor episcopatului și presbiteratului

În concepția vechi-testamentară termenul de preot (ἱερεύς) sau cel de marele-preot (ἀρχιερεύς) desemna pe un slujitor al divinității, considerat drept mediator între Dumnezeu și oameni, care aducea jertfele tuturor în cadrul cultului, cerând împăcarea și iertarea păcatelor. În Noul-Testament acest termen este folosit doar pentru a-l desemna pe Hristos ca Marele-Preot, sau Arhiereu, singurul mediator între oameni și Dumnezeu, care s-a adus pe sine însuși ca jertfă de răscumpărare pentru păcatelor tuturor (Evr. 7,1-9,28). Prin urmare, titulatura de arhiereu implică, în contextul creștinismului, o dimensiune sacrificială, de jertfă euharistică. Datorită acestei titulaturi, Hristos concentrează în sine toate slujirile existente în Biserică: apostol (Evr. 3,1), episcop (1Ptr. 2,25; Evr. 13,20), preot (Evr. 2,17; 5,6; 8,4), diacon (Rom. 15,8; Lc. 22,27), învățător (Mt. 23, 8; In. 13,13) și slujitor (Evr. 8,2).

Pe lângă dimensiunea hristologică a preoției, teologia ortodoxă mai subliniază și aspectul pnevmatologic al acesteia, prin care se face legătura cu preoția lui Hristos. Astfel, cel hirotonit participă la preoția lui Hristos numai prin Duhul Sfânt, de aceea este necesar actul special al hirotonirii. Însă participarea prin Duhul Sfânt la preoția lui Hristos reprezintă o realitate eclesială, comunională, iar nu una ruptă de aceasta. Astfel, prin preoțime întregul corpul eclesial se face părtaș preoțimii lui Hristos.

Atât scrierile nou-testamentare, cât și scrierile post-apostolice văd o legătură indisolubilă între episcop și presbiter, cele două titulaturi fiind, de multe ori, interschimbabile. Deși a existat în perioada nou-testamentară o suprapunere a celor două titulaturi, episcopii fiind numiți de multe ori și presbiteri, în ceea ce privește treapta harică dobândită prin hirotonie și poziția în ierarhie s-a făcut o diferențiere clară. Începând cu epistolele sfântului Ignatie Teoforul, existența unui singur episcop, conducătorul adunării euharistice, înconjurat de către preoți și diaconi este pe deplin certificată, în această perioadă ierarhia sacramentală fiind consolidată. Din al doilea secol creștin, episcopul a primit și denumirea de arhiereu datorită faptului că acesta era conducătorul sinaxei și jertfei euharistice. Cu toate acestea, această titulatură nu implică doar aspectul cultic, transformând înțelegerea creștină a ierarhiei într-o copie a preoției ritualiste iudaice sau păgâne, ci episcopul este denumit și întâistătător, învățător, mistagog, doctor al sufletelor, iconom al tainelor[42], slujirea sa fiind definită numai în context eclesial, împreună cu ceilalți clerici și cu poporul lui Dumnezeu.

Textele patristice ale primelor secole arată că episcopul este simbol al unității bisericii, după cum afirmă Sf. Ignatie, și garant al succesiunii apostolice, conform lui Irineu. De aceea treapta preoților nu poate fi înțeleasă decât în strânsă legătură și dependență față de episcop. Dar nici treapta episcopului nu poate exista prin ea însăși, ca o treaptă monarhică, ci doar în comuniune cu celelalte. Sf. Ignatie afirmă: „să le faceți pe toate în unire cu Dumnezeu, având întâistătător pe episcop, care este în locul lui Dumnezeu, pe preoți

---

[42] John H. Erickson, „The Priesthood in Patristic Teaching”, in : John H. Erickson, *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, St. Vladimir's Seminary Press, 1991, p. 54;

care sunt în locul soborului Apostolilor și pe diaconi cărora li s-a încredințat slujirea lui Iisus Hristos”[43]. În Constituțiile Sfinților Apostoli, preoții sunt considerați ca fiind „figura apostolilor” și „coroana Bisericii”, îndeplinind rolul de „consilieri ai episcopului, sinedriul și senatul Bisericii” (Const. Apost., II, 26, 7; II, 28, 4).

Cu privire la relația dintre episcop și preot în tradiția canonică, putem constata, încă de la început, supunerea totală a preotului față de episcop. Canonul 39 apostolic impune tuturor preoților și diaconilor consultarea prealabilă cu propriul episcop în toată activitatea lor, episcopul fiind responsabil în fața lui Dumnezeu pentru sufletele tuturor celor păstoriți.

Episcopul deține întreaga putere bisericească sub aspectul ei întreit: învățătoresc, sacramental și jurisdicțional sau pastoral. Dar exercitarea acestei puteri nu poate fi concepută decât în context eclesial, colegial și sinodal, iar nu autoritativ-monarhic.

Astfel, prin exercitarea *puterii învățătorești*, episcopul are dreptul și obligația de a învăță clerul și poporul în fiecare zi, dar mai ales la sinaxa euharistică din ziua de duminică (canonul 19 Trulan, canonul 58 ap.), are, de asemenea, dreptul și îndatorirea de a păstra și apăra dreapta credință și prevederile canonice și hotărârile sinoadelor.

O diferențiere fundamentală între episcop și restul ierarhiei este dată de faptul că numai acestui i s-a dat *puterea sacramentală* de a transmite harul preoției, având posibilitatea de a hirotoni preoți și diaconi (canonul 2 ap.), de a hirotesi slujitori bisericești și de a institui monahi (canoanele 4, 8, 24 IV ec., 41 Trulan; 12, 17 VII ec.). Pe lângă

---

43 Sf. Ignatie Teoforul, *Către Magnezieni*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești (PSB),* vol.1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 166.

preoți și diaconi, mai sunt supuși autorității episcopale și periodeuții (can. 57 Laod.), horepiscopii, egumenii (can. 14 VII ec.), toți membrii cinului monahal (can. 4 IV ec.) și laicii (8 IV ec., 31 Cart.).

În ceea ce privește *puterea jurisdicțională*, episcopul are dreptul de a judeca toate cazurile de disciplină canonică din eparhia sa, are dreptul de principal organ executiv al eparhiei, fiind președintele tuturor organismelor bisericești din eparhia sa (can. 40, 74, 75 ap.; 24 Antiohia; 5, 12 I ec.; 9, 16, 17 IV ec.; 4 VII ec.; 2, 5, 7 Ancira; 8, 19, 33, 81, 128, 219 Cartagina; 1, 74, 84, 85 Vasile cel Mare).

În chestiunile administrativ și patrimoniale, tradiția canonică prevede colaborarea episcopului cu propriul cler, episcopul nu poate vinde bunurile bisericii fără știrea sinodului episcopilor sau a preoților din eparhia sa (can. 41 Cartagina). Deși Biserica avea posibilitatea de deținere a bunurilor și înainte de anul 313[44], odată cu această dată, prin schimbarea atitudinii legislative față de creștinism, dar și prin conferirea unei așa-numite *personalități juridice* sau *morale* Bisericii[45], patrimoniul eclesial se dezvoltă în mod constant. În momentul în care dorim să aducem dovezi despre administrarea bunurilor temporale ale Bisericii înainte de această dată, putem constata, încă de la început, că nu există indicii clare pentru primele trei secole de existență creștină, administrarea lor, fiind făcută, probabil, în cea mai mare parte, de către episcop.

---

44 Iorgu Ivan, *Bunurile bisericești în primele șase secole. Situația lor juridică și canonică,* Basilica, București, 2014, p. 220-221; Eleutheria Papagianni, „Legal Institutions and Practice in Matters of ecclesiastical Property”, în: Angeliki E. Laiou (edit.), *The Economic History of Byzantium, from the Seventh to the Fiftheenth Century*, Dumbarton Oaks Studies XXIX, Dumbarton Oaks, 2002, p. 1060.

45 Iorgu Ivan, *Bunurile bisericești în primele șase secole,* pp. 65-67.

Gestionarea exclusivă a bunurilor eclesiale de către episcop este atestată de către anumite izvoarele ale secolului al III-lea și poate fi explicată pe motivul consolidării puterii mono-episcopatului[46]. *Didascalia apostolorum* oferă câteva pasaje prin care se atestă faptul că, în chestiuni financiare, singurul judecător al episcopului este Dumnezeu[47], nimănui nu îi revine dreptul de a-l trage la răspundere pe episcop în probleme de drept patrimonial.

Cu toate acestea, începând cu secolul al IV-lea, toate izvoarele atestă la unison implicarea clericilor în administrarea averilor bisericești, exclusivitatea gestionării bunurilor numai de către episcop fiind sancționată de către sinoade.

Prin urmare, conform tradiției canonice episcopul reprezintă organul unipersonal de conducere bisericească, care în acord cu principiul organic și al sinodalității, exercită deplin întreaga putere bisericească în granițele eparhiei sale, în virtutea deplinătății stării harice primite prin hirotonie validă (can. 1 ap.; 4 I ec.; 13, 49 Cartagina).

În ceea ce privește dezvoltarea treptei presbiteratului sau a preotului, dacă în primele secole unitatea euharistică era centrată strict în episcop, singurul conducător al sinaxei euharistice ajutat de către preoți și diaconi, începând cu secolul al III-lea, prin apariția parohiilor, multe dintre atribuțiile episcopului sunt transferate preotului, printre care și celebrarea euharistiei[48]. Cu toate acestea, euharistia princi-

[46] Eva Synek, „Die vermögensrechtlichen Kanones des vierten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der antiochenischen Kanones und ihrer Rezeption im orthodoxen Kirchenrecht", în: *Kanon,* XV (1999)*,* pp. 291-305.

[47] Arthur Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac* I–II, Louvain, 1979, p. 114.

[48] Ioannis Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică: Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și episcop, în primele trei secole creștine,* Editura Basilica, București, 2009, p. 191 și urm.

pală nu se divide în mai multe euharistii independente, ci fiecare preot din parohie este considerat drept reprezentantul episcopului, fiind sub ascultare canonică față de acesta, dar având totuși deplina responsabilitate a slujirii pastorale, prin autonomia parohială conferită[49].

Dezvoltarea treptei diaconatului

Există multe cercetări dedicate dezvoltării treptei diaconatului[50]. Cu toate acestea, este necesară o punere în contextul tradiției canonice a Bisericii Ortodoxe pentru a evidenția aspectele fundamentale ale acestei trepte. În limba greaca veche sunt atestate, în folosirea seculară, două sensuri principale ale verbului διακονέω, primul: „a servi la mese", iar

---

49 Liviu Stan, *Despre autonomia bisericească*, în: Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, *Biserica și Dreptul. Studii de drept canonic ortodox*, vol. III, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 112.

50 Constantin Rus, *Diaconatul: Studiu istoric-canonic. Rolul și importanța lui în Biserică*, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2004, 248 p.; E. Marina, „Despre preoți și diaconi după Sfintele canoane", în rev. *BOR* 11-12/1965; J.G. Davies, „Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period," *The Journal of Ecclesiastical History* 14.1 (1963): 1-15. L.R. Hennessey, „Diakonia and Diakonoi in the Post-Nicene Church," T. Halton & J.P. Williams, *Diakonia: Studies in Honor of Robert T. Meyer*, Catholic University of America Press, Washington, 1986 pp.60-86. G.W.H. Lampe, „Daikonia in the Early Church," în: J.I. McCord & J.H.L. Parker, *Service in Christ*, Eerdmans, Grand Rapids, 1966, pp.49-64. J. Chryssavgis, *Remembering and Reclaiming Diakonia: The Diaconate Yesterday and Today,* Holy Cross Press, Brookline, 2009. E.R. Hardy, D. Edmond Hiebert, „Behind the Word ‚Deacon': A New Testament Study," în: *Bibliotheca Sacra* 140: 558 (1983), pp. 151-161. Charles Yrigoyen, „The Office of Deacon: A Historical Summary," *Quarterly Review* 19.4 (1999), pp. 327-342.

al doilea: „a îngriji, a oferi îngrijire"[51]. În Noul Testament, termenii διακονέω, διακονία, διάκονος sunt folosiți pentru a desemna, în linii mari, acțiunea de a sluji, slujirea și slujitorul, fiind utilizați pentru a sublinia iubirea practică concretizată prin slujire. În acest sens, Noul Testament atestă termenul διάκονος, ca termen tehnic, pentru a arăta slujirea practică cu care Biserica i-a instituit, încă de la început, pe diaconi. Un pasaj mult dezbătut în cercetarea biblică este cel din Faptele Apostolilor 6, 1-6. Deși textul nu îi desemnează prin termenul διάκονος pe cei șapte bărbați aleși de către apostoli, prin rugăciune și punerea mâinilor, începând cu Sfântul Irineu ei sunt identificați cu diaconii, acest pasaj având un rol fundamental pentru modelul și dezvoltarea diaconatului de mai târziu[52]. Sf. Ioan Gură de Aur, în omilia sa asupra acestui pasaj[53], nu îi identifică pe cei șapte bărbați cu diaconii de mai târziu, interpretarea sa fiind preluată de către sinodul de la Trulan, care prin canonul 16 concluzionează:

> „Așadar, pe temeiul acestora, potrivit învățăturii tâlcuite mai înainte, facem cunoscut (învățăm) și noi că cei șapte diaconi pomeniți mai sus nu trebuie să fie socotiți ca slujitori la Taine, ci că aceștia sunt cei cărora li s-a încredințat purtarea de grijă a trebuinței obștești a celor adunați atunci: ei ni

[51] Herman Wolfgang Beyer, „Art. **διακονέω**", în: Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 2, Eerdmans, Grand Rapids, 1964, p. 82.

[52] Constantin Rus, *Diaconatul: Studiu istoric-canonic. Rolul și importanța lui în Biserică*, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2004, pp. 47-48.

[53] S. Joannis Chrysostomi, *In Acta Apostolorum Hom. XIV*, PG, 60, 116.

s-au făcut nouă, măcar prin aceasta, pildă de dragoste de oameni (filantropie) și de râvnă față de cei lipsiți.[54]"

Cu toate acestea, adresarea Sf. Apostol Pavel din Filip. 1,1 atestă oficiul distinct al diaconilor încă de la începutul vieții creștine, arătând dependența lor de episcopi în conducerea și cârmuirea Bisericii. Statutul sacramental al diaconilor este accentuat de către 1 Tim. 3, 8-13, unde se impun anumite condiții candidatului pentru hirotonia în diaconat, condiții asemănătoare celor pentru episcopat.

În secolul al II-lea informațiile despre diaconi sunt destul de abundente în textele creștine, fiind pomeniți, de fiecare dată, împreună cu episcopii, arătându-se legătura dintre cele două trepte. Funcția liturgică și sacramentală a diaconilor este atestată de către Epistola către Tralieni a Sf. Ignatiei al Antiohiei, care afirmă:

„Trebuie ca și diaconii, ca slujitori ai tainelor lui Iisus Hristos, să placă tuturor în tot chipul. Că nu sunt slujitori ai mâncărurilor și băuturilor, ci slujitori ai Bisericii lui Dumnezeu. Trebuie, dar, să se ferească de învinuiri ca de foc. De asemenea, toți să respecte pe diaconi ca pe Iisus Hristos; să respecte și pe episcop, care este chip al Tatălui, iar pe preoți ca pe sobor al lui Dumnezeu și ca adunare a Apostolilor. Fără de aceștia nu se poate vorbi de Biserică."[55].

Toate sursele următoare ne arată că diaconii sunt slujitori sacramentali care fac parte din cler ca a treia treaptă a ierarhiei, în strânsă legătură cu treapta episcopatului.

---

[54] Ioan FLOCA, *Canoanele*, p. 115. Pentru un comentariu mai amplu al acestui canon, a se vedea: John WORTLEY, „The sixtieth canon of the Council in Troullo", în: *Studia patristica*, 15 (1984), 1, pp. 255-260;

[55] SF. IGNATIEI AL ANTIOHIEI, *Epistola către Tralieni*, PSB, vol. 1, pp. 170-171.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful indică și funcția lor liturgică în cadrul celebrării sfintei Euharistii:

> „După ce întâistătătorul a terminat euharistia și tot poporul a rostit Amin, slujitorii aceia care sunt numiți la noi diaconi dau fiecăruia dintre cei ce se găsesc de față să se împărtășească din pâinea și vinul amestecat cu apă, care s-au transformat în euharistie, iar celor ce nu sunt de față, li se duc pe la casele lor”[56].

În ceea ce privește treapta diaconatului, *Tradiția Apostolică a lui Ipolit* (215) aduce câteva argumente despre hirotonia diaconului în Biserica romană:

> „Când se hirotonește un diacon, să fie ales potrivit celor spuse mai sus, episcopul singur punându-și mâna peste el cum am poruncit mai înainte. Hirotonind diaconul doar episcopul să-și pună peste el mâna, pentru că nu e hirotonit în preoție, ci spre slujirea episcopului, ca să facă cele poruncite de el. Căci nu e așezat să fie părtaș la sfatul clerului, ci ca să se îngrijească [de cei neputincioși] și să arate episcopului cele ce se cuvin făcute, primind așadar nu Duhul comun al prezbiteriului, de care se împărtășesc prezbiterii, ci cel care îi este de încredințat sub puterea episcopului. Din această cauză singur episcopul să-l facă pe diacon, dar asupra prezbiterului să-și pună mâna și prezbiterii din pricina Duhului comun și asemănător al clerului. Căci prezbiterul are doar puterea de a-l primi, nu are puterea de a-l da. De aceea nu hirotonește clerici. Dar la hirotonia prezbiterului să-l pecetluiască, dar episcopul îl hirotonește.”[57]

---

[56] *Apologeti de limba greaca*, coll. PSB 2, trad., introd., note si indice de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Caciula, Pr. Prof. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1980, p. 70.

[57] Ipolit din Roma, *Tradiția Apostolică,* în: Ioan Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* p. 573.

Cu toate acestea, rugăciunea de investire a diaconului atestă dubla funcție pe care diaconul o deținea, cea socială, caritabilă, și cea liturgică-sacramentală: „să slujească Bisericii" și să aducă „darurile în sfântul altar".

În perioada primară, cât și în tradiția bizantină, oficiul diaconal avea, în mare măsură, îndatoriri de slujire. Tradiția canonică a Bisericii ne-a transmis nenumărate dispoziții și norme cu privire la diaconi și rolul acestora în Biserică[58]. Norma principală, asupra căreia insistă mai multe canoane, se referă la supunerea diaconului față de episcop (can. 31. Cart.). Potrivit canonului 19 apostolic, diaconii, precum preoții: „să nu săvârșească nimic fără învoirea episcopului".

Deși în anumite perioade a cunoscut un anumit declin în ceea ce privește rolul lui, diaconatul face parte din treptele sacramentale fundamentale ale Bisericii. Importanța sa este

---

[58] Termenul διάκονος apare în canoanele: 2 ap./ 4 ap./ 18 I ec. (4)/ 7 Trul.(2)/14 Trul./ 16 Trul.(5)/ 2 Anc./ 10 Anc./ 10 Neoc./15 Neoc./ 8 Sard./ 9 Sard.(2)/ 20 Laod.(2)/ 24 Laod./12 Cart./ 14 Cart./ 16 Cart./ 20 Cart./ 31 Cart./54 Cart./ 97 Cart./ 100 Cart./ 109 Cart./ 3 Vasile(2)/ 70 Vasile(2)/ 9 Tim./ 5 Teofil. În expresia: „episcopul, preotul sau diaconul" (ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος), apare în canoanele: 5 ap./ 6 ap./ 7 ap./ 8 ap./ 17 ap./ 18 ap./ 25 ap./ 27 ap./28 ap./ 29 ap./ 33 ap./ 36 ap./ 42 ap./ 44 ap./45 ap./ 51 ap./ 53 ap./ 63 ap./ 68 ap./ 69 ap./70 Ap./ 83 ap./ 3 I ec./ 15 I ec./ 2 IV ec./3 Trul.(2)/ 4 Trul./ 10 Trul./ 23 Trul./ 58 Trul./80 Trul./ 3 VII ec./ 5 VII ec.(2)/ 9 VII ec./ 1 Ant./2 Ant./ 4 Ant.(2)/ 10 Sard./ 3 Cart./ 4 Cart./15 Cart./ 16 Cart./ 25 Cart./ 32 Cart./ 36 Cart./54 Cart./ 70 Cart./ 8 I-II/ 1 Genadie(2). În expresia: „preotul sau diaconul" (πρεσβύτερος ἢ διάκονος), apare în canoanele: 15 ap./ 32 ap./39 Ap./ 41 ap./ 56 ap./ 16 I ec./ 6 IV ec./3 Trul.(2)/ 6 Trul.(2)/ 13 Trul.(5)/ 13 Anc./ 14 Anc./3 Ant./ 5 Ant./ 6 Ant./ 9 Ant./ 10 Ant./ 12 Ant./20 Ant./ 22 Ant./ 24 Ant./ 25 Ant./ 10 Sard./13 Sard./ 14 Sard./ 16 Sard./ 20 Cart./ 27 Cart./28 Cart./ 125 Cart./ 11 I-II/ 13 I-II/ 89 Vasile(2).

dată de drepturile și atribuțiile conferite prin participarea la exercitarea puterii învățătorești, sacramentale și juridice.

Dreptul de participare alături de preoți și de episcopi la exercitarea puterii învățătorești:

Canonul 2 al sinodului de la Ancira[59], din anul 314, indică atribuțiile principale ale diaconului la începutul secolului al IV-lea. Slujba lui sfântă (ἱερά λειτουργία) era constituită din: aducerea pâinii și a vinului pentru euharistie (τοῦ ἄρτον ἢ ποτήριον ἀναφέρειν), și propovăduirea cuvântului (κηρύσσειν), reprezentând o dovadă concludentă a faptului că diaconii aveau și o funcție catehetică, învățătorească în biserică, oferită de către episcop. Aceasta era exercitată în limitele impuse de către episcopul său.

Conform art. 52 (2) din Statut de organizare a Bisericii Ortodoxe Române din 2008, cu amendamentele din 2011, diaconii au îndatorirea pastorală și misionară de a face catehizare în parohiile la care slujesc sau în care locuiesc, în acord cu preotul paroh, conform normelor stabilite de către Sfântul Sinod și centrele eparhiale.

Dreptul de participare alături de preoți și de episcopi la exercitarea puterii sacramentale:

Locul și funcția diaconilor în sinaxa euharistică. Canonul 15 al sinodului de la Arles interzice cu desăvârșire diaconilor să oficieze sau să prezideze sfânta Euharistie, practică întâlnită în perioada persecuțiilor, probabil din lipsă de preoți și episcopi. În acest sens, canonul 18 I ec. stabilește locul diaconului în ierarhia sacramentală, corectând excesele existente, prin care, în anumite locuri, diaconii ofereau preoților Euharistia, atribuindu-și în mod necanonic întâ-

---

59 Paul Gavrilyuk, „The participation of the deacons in the distribution of communion in the early church", în: *St Vladimir's Theological Quarterly*, 51 (2007), 2-3, pp. 253-275.

ietatea la împărtășirea cu sfintele Taine, și chiar întâietatea față de preoți în cadrul sinodului. Astfel, părinții sinodului I de la Niceea stabilesc ca: „toate acestea să înceteze și diaconii să rămână în limitele lor, știind că, pe de-o parte, ei sunt slujitori ai episcopului, iar pe de alta, sunt mai prejos decât preoții. Deci, să primească euharistia conform rânduielii, adică după preoți, oferindu-le-o fie episcopul, fie preotul". Prevederea se regăsește și în canonul 20 al sinodului de la Laodiceea[60], care impune diaconului ascultare nu numai față de episcopul său, ci și față de preot.

Diaconii au dreptul, datorită funcției lor sacerdotale, de a conlucra și ajuta pe preoți și episcopi la săvârșirea Sfintelor Taine și a ierurgiilor, având un rol bine determinat în cadrul celebrării Sfintei Liturghii. Cu toate acestea, diaconii nu pot săvârși singuri Tainele sau ierurgiile, cu excepția Botezului în cazuri de necesitate, conform canonului 44 al lui Nichifor Mărturisitorul.

Dreptul de participare alături de preoți și de episcopi la exercitarea puterii jurisdicționale:

O altă funcție a diaconului este cea de reprezentare a episcopului său în alte eparhii. Conform canonul 7 Trulan, în cazul în care diaconul îl reprezintă pe patriarh sau pe mitropolit în vizite canonice, atunci i se va oferi cinstea echivalentă cu cel pe care îl reprezintă. Eusebiu de Cezareea susține, în *Istoria bisericească VII, 30,* că adepții lui Pavel de Samosata au fost condamnați de către un sinod compus din episcopi, preoți și chiar din diaconi. Începând cu secolul al XI-lea, diaconii au fost considerați ca membrii deplini ai sinoadelor endemice, având o influență mare în

---

60 „Nu se cuvine ca diaconul să șadă înaintea presbiterului, ci să șadă la porunca presbiterului. Asemenea și diaconii să aibă cinste de la slujitori bisericești și de la toți clericii."

cadrul administrație patriarhiei ecumenice[61]. Funcția socială a diaconilor este stabilită de către canonul 41 ap., aceștia având datoria de a distribui bunuri și conferi ajutor creștinilor nevoiași. De asemenea, canoanele sinodului local din Antiohia impun o responsabilitate colegială în gestionarea bunurilor bisericești. Canoanele 24 și 25 evidențiază faptul că bunurile bisericești trebuie să fie administrate cu judecata și puterea episcopului (διοικεῖσθαι προσήκει μετὰ κρίσεως καὶ ἐξουσίας τοῦ ἐπισκόπου), exprimându-se faptul că nu episcop este singurul responsabil cu gestionarea averilor bisericești, ci ele trebuie să fie administrate și cu voia preoților și a diaconilor din jurul lui (μετὰ γνώσεως τῶν περὶ αὐτὸν πρεσβυτέρων καὶ διακόνων). În anumite zone și perioade, funcția de iconom bisericesc, responsabil cu administrarea bunurilor și a patrimoniului, era deținută și de către diacon. În toate regiunile Egiptului sunt atestate între sec. V-VIII existența instituției economului, manuscrisele și dovezile arheologice confirmă faptul că economii erau desemnați din cler, fiind atestată de 27 de ori titulatura de presbiter-econom și de zece ori cea de diacon-econom[62]. Prin urmare, implicare diaconilor în administrarea directă a patrimoniului bisericesc este fundamentată în tradiția canonică. Diaconii mai aveau și rolul de notari sau secretari ai episcopului, această funcție fiind încredințată, de cele mai multe ori, primului dintre diaconi, adică arhidia-

---

[61] John Anthony McGuckin, *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, John Wiley & Sons, 2010, p. 177.

[62] Georg Schmelz, *Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten: Nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka*, Walter de Gruyter, Berlin, 2002, pp. 163-164.

conului[63]. Diaconii aveau și dreptul de a-i cerceta sau examina pe candidații la cler (89 Vasile și 7 Teofil).

Cu toate aceste, exercitarea puterii jurisdicționale era percepută în strânsă legătură de ascultare canonică față de episcop (can. 39 ap. 31 Cart., 6 Gangra, 5 Ant), și nu putea fi hirotoniți fără o anumită destinație (can. 6 IV ec.). sau să-și părăsească eparhia fără voia episcopului (can. 15. ap.), sau fără scrisori (can. 33 ap.). Canoanele Bisericii Răsăritene interzic diaconilor transferarea (15, 16 I ec, 3 Ant.) sau lipsa nemotivată de la serviciul bisericesc mai mult de 3 duminici (can. 80 Trulan).

Dezvoltarea istorică a treptelor slujitorilor bisericești

Tradiția canonică ortodoxă certifică faptul că între cler și laicat nu există o ruptură, ci o trecere gradată care consolidează continuitatea și întregirea în slujire. Astfel, treptele bisericești, care nu sunt încadrate prin hirotonie în ierarhia sacramentală, precum ipodiaconul, cântărețul, citețul și ușierul, ci, prin hirotesie, au funcții și responsabilități liturgice bine delimitate de către legislația canonică, făcând legătură între starea clericilor și starea laicilor[64].

---

[63] Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Beck, München, 1959, pp. 98-99.

[64] H.G. Petzold, „Das Verhältnis des Subdiakonats zum Weihesakrament in der alten Kirche und seine Stellung im klassisch-orthodoxen Kirchenrecht", *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht,* 4 (1967), pp. 394-455. H.G. Petzold, „Der Subdiakonat im Byzantinischen Eherecht unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Praxisin den orthodoxen Kirchen und im römisch-katholischen Ostkirchenrecht", *Kyrios* 1/2, (1968), 163-221; A. Catoire, „Le sous-diaconat dans l'Église grecque", în: *Échos d›Orient*, tome 13, 80 (1910). pp. 22-24. Walter Croce „Die niederen Weihen

a. Dezvoltarea treptei de ipodiacon

Primele dovezi istorice despre existența treptei ipodiaconilor sau a subdiaconilor sunt plasate în secolul al III-lea. *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit îi menționează pe diaconi și pe ipodiaconi, care trebuiau să stăruie pe lângă episcop și să-i aducă acestuia la cunoștință cazurile persoanelor bolnave în vederea vizitei[65]. Ipodiaconul nu este hirotonit, ci doar numit ca sp urmeze diaconului.[66] În *Istoria bisericească* a lui Eusebiu de Cezareea, papa Carnelius menționează întreaga listă a clerului existentă la acea vreme în biserică, printre care, după cei șapte diaconi sunt plasați șapte ipodiaconi[67]. Ciprian al Cartaginei menționează treapta de ipodiacon în scrisorile sale, indicându-l pe ipodiaconul Crementius (scrisorile 2, 3, 29, 30). *Constituțiile apostolice* vorbesc despre instituirea ipodiaconului, indicând și rugăciunea care se rostea la instituirea acestui[68]. Principala funcție sacramentală

---

und ihre hierarchische Wertung. Eine geschichtliche Studie", în: *Zeitschrift für katholische Theologie*, vol. 70 (1948), pp. 257-314. Alexandre Faivre, *Naissance d'une hiérarchie: les premières étapes du cursus clérical*, Editions Beauchesne, 1977, 443 pp. Sabine Hübner, *Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens*, Franz Steiner Verlag, 2005, 318 pp.

65 *Tradiția Apostolică* XXXIV, Ică jr, *Canonul ortodoxiei,* p. 586.

66 *Tradiția Apostolică* XXXIV, Ică jr, *Canonul ortodoxiei,* p. 577.

67 Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, VI, 42, 11: „Nu știa oare acest așa zis apărător al Evangheliei că trebuie să existe un singur episcopat într-o Biserică universală? Iar într-o astfel de Biserică – el știa sigur acest lucru - sunt patruzeci și șase de preoți, șapte diaconi, șapte ipodiaconi, patruzeci și doi de acoliți, cincizeci și doi exorciști, citeți și ușieri, mai mult de o mie cinci sute de văduve și nevoiași, pe care-i hrănește doar iubirea și filantropia creștină". PSB 13, p. 266.

68 „Către ipodiaconi eu, Toma, vă rânduiesc vouă, episcopilor acstea: Când hirotonești un ipodiacon, o, episcopie, să-ți pui mâinile

era aceea de ajutor la cult, fiind responsabili cu pregătirea vaselor liturgice. Deși treapta ipodiaconatului este atestată istoric doar în secolul al III-lea, dovezile arată că în această perioadă oficiul ipodiaconului era bine consolidat, indicând existența lor cu mult înainte de această dată.

Începând din anul 1207 papa Inocențiu al III-lea a inclus treapta ipodiaconatului ca prima treaptă sacramentală, după care urmează diaconii, preoții și episcopii. De aceea, Biserica Catolică nu consideră treapta diaconatului în rândul clerului inferior, ci în rândul clerului superior. Cu toate acestea, atribuțiile, prevederile canonice și liturgice și mai ales dezvoltarea treptei certifică faptul că ipodiaconii nu pot fi considerați ca treaptă fundamentală a ierarhiei sacramentale.

În ceea ce privește *prevederile liturgice*, canonul 21 Laodiceea interzice slujitorilor bisericești inferiori să stea în diaconicon sau să se atingă de sfintele vase. Această măsură se referea, evident, la timpul sfintei Liturghii, iar nu și în afara acesteia, deoarece canonul 25 Cartagina arată că ipodiaconii se ating de sfintele vase, prin urmare, trebuie să respecte aceleași reguli de abstinență ca și ceilalți clerici. Cele două canoane indică faptul că ipodiaconii aveau sarcina de a pregăti sfintele vase pentru sfânta Liturghie. Pe lângă această, ei trebuia să-l ajute pe episcop la îmbrăcarea veșmintelor și să-i ajute, în general, pe diaconi în biserică. Canonul 22 de la Laodiceea interzice ipodiaconilor

pe el și să spui: Stăpâne Dumnezeule, creatorul cerului și al pământului și a tuturor celor din ele, care ai arătat la Cortul Mărturiei pe slujitorii Templului străjeri ai sfintelor Tale vase [Nm 3; 1Par 9], Însuți și acum privește spre robul tău cel pus înainte ipodiacon, și-i dă-i lui Duh Sfânt ca să se atingă cu vrednicie de vasele Tale liturgice și să facă voia Ta în toată vremea prin Hristosul Tău, prin Care Ție fie slava, cinstea și venerarea în Duhul Sfânt în veci. Amin.", *Constituțiile apostolice*, I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei,* p. 757.

să poarte orar precum diaconii și indică o altă atribuție a ipodiaconilor, cea de păzire a ușilor în timpul Liturghiei. Constituțiile Apostolice certifică această practică, arătând că ipodiaconii erau însărcinați cu păzirea ușile bărbaților, iar diaconițele pe cele ale femeilor, pentru ca nimeni să nu intre în timpul aducerii Jertfei euharistice.[69] De asemenea, Constituțiile Apostolice menționează faptul că ipodiaconii ofereau preoților apă pentru spălarea mâinilor, simbol al curăției sufletelor.

Prevederi canonice, legate de hirotesirea ipodiaconilor, de la vârsta canonică de 20 de ani (can. 15 Trulan), arată că aceștia erau instituiți de către episcop, însă canonul 10 Antiohia oferă această posibilitate și horepiscopi. La început, consacrarea ipodiaconilor era făcută de către episcop în diaconicon, unde erau așezate vasele sfinte, arătându-se principala lor funcție liturgică. Începând cu patriarhul Constantinopolului Manuil I (1217-1222), ipodiaconii nu au mai fost hirotesiți în diaconicon, datorită pretențiilor ulterioare pe care aceștia le aveau de a sta în timpul Liturghiei împreună cu diaconii, ci hirotesia era realizată în afara altarului.

Ipodiaconul este pedepsit prin afurisire în momentul în care își petrece timpul cu jocurile de noroc sau în bețiі, conform canonului 43 apostolic. Canonul 69 apostolic prevede măsuri disciplinare ipodiaconului care nu respectă rânduiala postului de miercuri, vineri și Postul Paștilor. Canonul 4 Trulan – dacă ar păcătui cu o femeie închinată lui Dumnezeu – destituire. Înfrânarea pentru serviciul divin cf. 25 Cartagina.

O prevedere canonică importantă legată de viața ipodiaconilor este dată de canonul 3 Trulan care oprește de la

---

[69] *Constituțiile apostolice*, I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei,* p. 745-746.

slujirea de ipodiacon pe cel ce a trăit într-o căsătorie ilegitimă sau s-a căsătorit cu o văduvă. Canonul 6 și 13 Trulan interzic ipodiaconilor să se căsătorească după hirotesire.

b. Dezvoltarea treptei de citeț, lector sau anagnost

Această treaptă a clerului hirotesit poartă numele de ἀναγνώστης (cel ce citește) în izvoarele grecești și de *lector* în izvoarele latine. Prima menționare istorică a acestora este făcută de către Iustin Martirul la mijlocul secolului al II-lea în Apologia I, unde se arată că aceștia erau responsabili cu citirea textelor biblice și a Evangheliei la sfânta Liturghie[70]. În *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit, citețul este instituit de către episcop prin oferirea cărții, dar fără punerea mâinilor asupra lui[71]. Totuși, conform Constituțiilor Apostolice, citeții nu pot fi hirotesiți prin punerea mâinilor decât de către episcopi[72].

c. Dezvoltarea treptei de cântăreț

În izvoarele literare bizantine aceștia purtau denumirea de psalți sau ieropsalți (ψάλτης, ἱεροψάλτης, ψαλμῳδός). Primele dovezi istorice și literare ale existenței psalților sau a cântăreților bisericești pot fi datate numai în a doua jumătate a secolului al IV-lea. La Sfântul Grigore de Nazianz, în *Constituțiile Apostolice* și, ulterior, în legislația bizantină

---

70 Iustin Martirul, *Apologia* I, 67, PSB 2, p. 71: „Iar în așa-zisa zi a soarelui, se face adunarea tuturor celor ce trăiesc la orașe sau la sate și se citesc Memoriile apostolilor sau scrierile profeților, câtă vreme îngăduie timpul. Apoi, după ce cititorul încetează, întâistătătorul ține un cuvînt prin care sfătuiește și îndeamnă la imitarea acestor frumoase învățături".

71 Ipolit Romanul, *Tradi*ția *Apostolică*, XI, în: I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei,* p. 577.

72 *Constituțiile apostolice*, I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei,* p. 659.

cântăreții sunt plasați în clerul bisericeasc hirotesit după citeți sau lectori și înaintea ușierilor. Începând cu secolul al VI-lea cântăreții sunt menționați oficial și în textele juridice, prima menționare fiind în anul 530, într-un edict al lui Iustinian către prefectul Iulian[73].

Funcția principală a psalților a fost aceea de a cânta la slujbele bisericești, fie singuri, fie în grupuri corale organizate. Sursele bizantine nu indică existența unui protopsalt sau a unui *lampadarios* (conducător de cor), la Biserica Sfânta Sofia din Constantinopol înaintea anului 1453. Aceste două titulaturi erau asociate, de obicei, cu bisericile parohiale sau provinciale, sau cu corurile imperiale. Conducătorul corului era denumit, de cele mai multe ori, δομέστικος, având datoria de a cânta singur formula care indica tonalitatea cântării, după care cântau și ceilalți cântăreți și laicii. În catalogul oficiilor sau demnităților clericale bizantine este pomenită întreaga structură corală care se ocupa de cântarea bisericească: a. *protopsaltul* (ὁ πρωτοψάλτης); b. *cei doi domestici* sau conducători ai celor două coruri (οἱ δυὸ δομέστικοι); c. *primicerii*, sau cei dintâi cântăreți din cor, (πριμικήριοι); d. *canonarhul* (ὁ κανονάρχης), având menirea de a supraveghea cântarea canonului; e. *primul între lectori* (ὁ πριμικήριος τῶν ἀναγνωστῶν) și ceilalți cântăreți. În afară de cântărea la slujbele bisericești, psalții nu mai puteau îndeplini alte funcții liturgice. *Constituțiile Apostolice* interzic, prin pedepse grave, clericilor inferiori

---

[73] Codex Iustinianus 1, 3, 44: „sfintele canoane nu permit preacredincioșilor preoți, nici diaconilor consacrați nici ipodiaconilor să contracteze vreo căsătorie după hirotonie, însă permit acest lucru cântăreților și citeților". *„sacri canones neque religiosissimis presbyteris neque devotissimis diaconis vel subdiaconis post talem ordinationem nuptias contrahere permittant, sed solis devotissimis cantoribus et lectoribus id concedant".*

să săvârșească botezul, cât și preoților să hirotesească clerici inferior, citeți sau cântăreți, pentru cultul divin, sarcina revenindu-i numai episcopului[74]. Canonul 75 Trulan reglementează muzica bisericească, aceasta trebuie să fie fără strigăte și sunete nefirești, cuviincioasă, potrivită spațiului liturgic și cântată cu smerenie.

În tradiția canonică a Biserici se oferă cântăreților posibilitatea de a se căsători și după ce au fost instituiți în această funcție (can. 26 ap. și 6 Trulan), însă li se interzice să se căsătorească cu eterodocși (can. 14 IV ec.), sau să-și boteze copiii la eterodocși.

d. Dezvoltarea treptei de diaconiță

Deși nu putea fi hirotonite sau deține vreo funcție de conducere în Biserică, încă din perioada primară a creștinismului, femeile au avut un rol fundamental pentru viața bisericească, unele dintre ele fiind numărate în gruparea văduvelor, a presbiterelor, sau a diaconițelor[75]. Termenul ἡ διάκονον (diaconiță) este folosit de către apostolul Pavel în Rom. 16, 1 pentru a o desemna pe Febe, diaconița Bisericii din Chenhreea. Cu toate acestea, termenul nu este folosit

---

74 *Constituțiile apostolice*, I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, pp. 658-659.

75 K. Fitzgerald, *Women Deacons in the Orthodox Church,* Holy Cross Press, Brookline, 1998, 226 pp. Aime Georges Martimort, *Deaconesses: An Historical Study*, Ignatius, San Fransisco, 1986. C.H. Turner, „Ministries of Women in the Primitive Church: Widow, Deaconess and Virgin in the First Four Centuries,” în: H.N. Bate, *Catholic and Apostolic*, London: Mowbray, 1931. pp.316-351. Jérôme Cotsonis, „A contribution to the interpretation of the 19th canon of the first ecumenical Council”, *Revue des études byzantines*, 19 (1961), pp. 189-197. C. Vagaggini, „L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina”, *OrChrP,* 40 (1974), pp. 145-189.

pentru a desemna un oficiu deja stabilit al diaconiței, ci accentul pus este pe slujirea cu care aceasta a fost însărcinată, Pavel numindu-se pe el însuși și pe Apollo, Epafras și Timotei ca διάκονοι[76].

În decursul istorie, diaconițele au fost încadrate fie în rândul clerului superior, fie în rândul celui inferior, fie în rândul laicilor, oferindu-li-se anumite atribuții liturgice.

În *Didascalia siriacă* atribuțiile diaconițelor sunt bine determinate, ele ocupându-se cu vizitarea femeilor bolnave, cu ungere baptismală a femeilor, cu instruirea femeilor candidate la botez. Termenul feminin de διακονίσσα apare pentru prima dată în canonul 19 al primului sinod ecumenic[77], canon prin care se evidențiază că diaconi-

---

[76] J. G. Davies, „Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period", în: *The Journal of Ecclesiastical History,* 01 (April 1963), p. 1.

[77] Pentru interpretarea acestui canon, a se vedea: Jérôme Cotsonis, „A contribution to the interpretation of the 19th canon of the first ecumenical Council", în: *Revue des études byzantines*, 19 (1961), pp. 189-197; Adolf Kalsbach, „Die Diakonissenweihe im Kan. 19. des Konzils von Nicäa", în: Römische Quartalschrift für Altertumskunde und Kirchengeschichte, 32 (1924), pp. 166-169; Adolf Kalsbach, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, coll. Supplementheft 22. der Römischen Quartalschrift, Freiburg im Br., 1926, pp. 46-49; Markos A. Siotis, *Die klassische und die christliche Cheirotonie in ihrem Verhältnis*, Atena, 1951; Catherine Tkacz, „Deaconesses. The Spiritual Equality Of Women", în: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 108 (2013), 1, pp. 5-44; Aristeides Papadakis, „Deaconess", în: *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, p. 592-593; Gerhard Lohfink, „Weibliche Diakone im Neuen Testament", în Gerhard Dautzenberg, Helmut Merklein, Karlheinz Müller, *Die Frau im Urchristentum*, Verlag Herder, Freiburg, 1983, pp. 320-333; Anne Jensen, *God's Self-confident Daughters: Early Christianity and the Liberation of Women*, Westminster John Knox Press, 1996, pp. 61-62, 71; Everett Ferguson, *The Early Church at Work and Worship:*

țele nu fac parte din rândul clerului, ci din rândul laicilor (ἐν τοῖς λαϊκοῖς) ele neavând nici măcar o hirotesie (μηδὲ χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν), contrar *Constituțiilor apostolice,* care prevăd o hirotesie a diaconițelor, fiind numărate în rândul clerului inferior, sau *Didascaliei,* care le numără

Volume 1: Ministry, Ordination, Covenant, and Canon, Casemate Publishers, 2014, pp. 18-19, 71; A.G. Marimort, *Les diaconesses: Essai historique*, Rome, 1982; C. Vagaggini, „L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina", în: *Orientalia Christiana Periodica*, 40 (1974), pp. 145-189; R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church*, Collegeville, Minn., 1976; Cyrille Vogel, „Chirotonie et Chirothésie: importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres", în: *Irénikon*, 45 (1972), p. 212; Valerie A. Karras, „Female Deacons in the Byzantine Church", în: *Church History*, 73 (2004), 2, pp. 272-316; Valerie A. Karras, „The Liturgical Functions of Consecrated Women in The Byzantine Church", în: *Theological Studies*, 66 (2005), pp. 96-116; Constantin Rus, „Canonul 19 al Sinodului I Ecumenic. Câteva remarci canonice", în *Taină și Mărturisire, Simpozionul internațional Caransebeș, 13-14 mai 2013*, Ed. Episcopiei Caransebeșului / Ed. Art Press, Timișoara, 2014, pp. 236-248; Constantin Rus, „Instituția diaconițelor în Biserica Ortodoxă și posibilitatea restaurării ei", în: *Teologia*, II (1998), 1-2, pp. 42-56; Constantin Rus, „Condiția femeii în dreptul bisericesc și dreptul românesc", în: *Studii de antropologie creștină*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2003, pp. 174-192; Cristian-Vasile Petcu, „Deaconesses: A New Testament and Canonical Approach", în: *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași. Teologie Ortodoxă*, 2 (2012), pp. 17-26; Victoria Bolfă Otic, *Rolul femeii în Biserică. De la diaconesele antice ladiaconia femeii de astăzi*, Ed. Argonaut, Cluj, 2001; Constantin Rus, „Problema hirotoniei femeilor. Studiu canonic", în: *Altarul Banatului*, XII (2002), 1-3, p. 51; Friedrich Loofs, *Paulus von Samosata: eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur-und Dogmengeschicht*e, Hinrichs, 1924, pp. 164-201.

alături de diaconi și preoți[78], identificare regăsită ulterior și în legislația bizantină[79].

Tradiția canonică oferă alte câteva prevederi pentru diaconițe (can. 15 Sin. IV ec.; 14 Trulan; 44 Vasile cel Mare), acestea fiind recrutate dintre fecioarele sau văduvele consacrate sau afierosite, după vârsta de 40 de ani, prevăzută drept vârsta canonică minimă (can. 15 Sin. IV ec.; 14, 40 Trulan) pentru instituirea lor. Canonul 15 al Sinodului IV ecumenic folosește și termenul hirotonie și hirotesie pentru diaconițe, arătând că acestea sunt instituite în slujire (*λειτουργία*), certificând faptul că acestea avea totuși o funcție liturgică și sacramentală bine determinată[80].

Cu toate că în al doilea mileniu creștin instituția diaconițelor a dispărut din practica Bisericii, în unele Biserici autocefale, precum în Biserica Ortodoxă Rusă și Greacă, aceasta a cunoscut o revitalizare, după cum menționează o decizie sinodală din anul 2004 a Bisericii Greciei, care susține că legislația canonică nu și-a pierdut valabilitatea și fiecare episcop, în caz de necesitate, poate să instituie diaconițe din rândul călugărițelor[81]. De asemenea, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe a Alexandriei a stabilit în ședința din 15-17 noiembrie 2016 reabilitarea instituției diaconițelor, pentru care s-a înființat o comisie specială compusă din trei ierarhi, iar pe data de 17 februarie 2017, preafericitul Theodor II, Patriarhul Alexandriei a săvârșit pima hirote-

78 Thomas Hopko, *Women and the Priesthood*, St Vladimir's Seminary Press, 1999, p. 101.

79 Evangelos Theodorou, *Χειροτονία τῶν διακονισῶν*, Atena, 1954, p. 69, 71.

80 Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, St Vladimir's Seminary Press, 1996, p. 244.

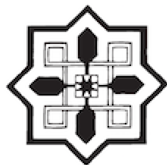
81 Richard Potz, Eva Synek, *Orthodoxes Kirchenrecht: Eine Einführung*, Plöchl, Freistadt, 2014, p. 391.

sie a unei femei în orașul congolez Kolwezi, hitrotesind pe cateheta Theano ca „diaconiță a Misiunii Sfintei Mitropolii de Katanga"[82].

---

[82] http://www.patriarchateofalexandria.com/index.php?module=-news&action =details&id=1242 accesat la 22.02.2017.

Biserica și Dreptul



Persoanele Fizice și Juridice în Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică

- O scurtă comparație -

Conf. univ. dr. Liviu-Marius Harosa
Facultatea de Drept, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

Abstract : This paper presents in a brief manner the main categories of physical and juridical persons in the Orthodox Church and the Catholic Church, alongside the principal requirements for the admission in the clergy. The juridical persons are categorised in ecclesiastical and non ecclesiastical, in pious autonomous foundation and pious non autonomous foundations.

Keywords : Laity, Clergy, Orthodox Church, Catholic Church, juridical persons, foundation.

1. Persoanele fizice în Biserică

Încercând să explice Biserica, privită ca un organism social, autorii de drept canonic și teologii, mai ales cei catolici din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, o caracterizau ca fiind o „societate perfectă", idee care se regăsește și în *Codex Juris Canonici* din 1917.

Fidelă doctrinei Părinților Bisericii și ideilor teologiei medievale, doctrina conținută în Conciliul Vatican II nu mai prezintă Biserica prin prisma unei societăți perfecte, ci ca o comunitate de credință și o societate umană[1]. Ca în orice societate, există mai multe categorii, care în Biserica sunt diferențiate conform unei împărțiri străvechi: clerici (episcopi, presbiteri, diaconi), laici (fideli sau mireni) și monahi (călugări).

1.1. Laicii. Atât în ecclesiologia ortodoxă, cât și în cea catolică, laicii (sinonim cu mirenii sau fidelii) au reprezentat și reprezintă unul din stâlpii importanți ai Bisericii ca societate. Într-o accepțiune strică a termenului de „laic" (gr. *λαϊκος*), în ortodoxie se înțelege simplul fapt de a nu fi inițiat, adică de a nu fi cleric.

Într-o interpretare mai largă, termenul de laici se referă la totalitatea credincioșilor creștini membri ai Bisericii, care nu au starea preoțească (în nici una din treptele sale) și nici calitatea de slujitori inferiori ai Bisericii (de ex. cântăreți) instituiți prin hirotesie[2] . Pentru a avea calitatea de laic membru al Bisericii, se cere săvârșirea Sfintei Taine a Botezului.

La fel și în gândirea catolică, prin „fidel" se înțelegea persoana subiect al sarcinilor pastorale dar prin canonul 204 al CIC 1983, termenul de fidel este utilizat într-un sens specific. Acest canon, poate unul dintre cele mai fundamentale ale Codului, deschide ansamblul legislativ con-

---

[1] A se vedea pentru detalii, L.-M. Harosa, *Drept canonic,* ed. Universul Juridic, București, 2013, pp. 87-90, J. Gaudemet, *Le droit canonique,* Cerf-Fides, Paris, 1989, pp. 19-24.

[2] Vezi pentru definiție, I. N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, vol. I, p. 245.

sacrat persoanelor în Biserică, definind un statut comun al tuturor botezaților aparținând Bisericii Catolice. Astfel, este fidel persoana care a primit Sacramentul Botezului în Biserica Catolică.

Primind Botezul, persoana fizică dobândește capacitatea juridică de drept canonic, devenind astfel subiect de drepturi și obligații din punct de vedere canonic.

Dreptul bisericesc determină patru condiții care privesc personalitatea canonică a laicilor, modificând-o sau dezvoltând-o:

1. Vârsta declanșează aplicarea unui mare număr de canoane, în special în dreptul penal canonic sau în cel sacramental. Din punct de vedere canonic, majoratul este obținut în Biserica catolică la 18 ani, la fel ca și în Biserica Ortodoxă română. În Biserica Catolică este considerat „copil" (*infans*) minorul care nu a împlinit vârsta de 7 ani, având numai capacitate de folosință în dreptul canonic[3]. Începând cu vârsta de 7 ani, minorul este prezumat ca având un discernământ diminuat, depinzând de părinți sau tutori.

Dreptul canonic cunoaște două tipuri de prezumții legale:

- prezumția simplă *-juris tantum-* care admite proba contrară

- prezumția excepțională (absolută) *–juris et de jure-* care nu admite proba contrară[4].

Absența discernământului în cazul minorului sub 7 ani este o prezumție absolută, în timp ce prezența discernământului la un minor care a împlinit această vârstă poate fi con-

---

[3] A se vedea P. Valdrini, J.-P. Durand, O. Échappé, J. Vernay, *Droit Canonique*, 2ed, Dalloz, Paris, 1999, p. 30 și urm.

[4] P. Valdrini, J.-P. Durand, O. Échappé, J. Vernay, *Droit Canonique*, p. 30.

testată prin orice mijloc de probă. Precizăm de asemenea că o persoană căreia îi lipsește în mod obișnuit discernământul și care nu se poate guverna ea însăși este asimilată potrivit can.99 CIC copiilor sub 7 ani.

2. Domiciliul și quasi-domiciliul (reședința)[5]

Determinarea domiciliului sau a reședinței în dreptul canonic are importante legături cu administrarea unora dintre Sfintele Taine (botez, cununie), a competenței tribunalelor canonice precum și a activității laicului într-o anumită parohie.

Distincția dintre domiciliu și reședință (quasi-domiciliu) este dată de intenția unei persoane de a locui un anumit timp într-un anumit loc.

Domiciliu este considerat atunci când o persoană (denumită și *incola*) locuiește într-un anumit loc de cel puțin cinci ani cu intenția de a sta acolo definitiv, cu excepția unor cauze neprevăzute.

Reședința sau quasi-domiciliul este considerată în situația în care o persoană (denumită și *advena)* locuiește într-un loc de cel puțin trei luni cu intenția de a mai locui încă trei luni acolo.

Persoanele care nu sunt într-un anumit moment nici la domiciliul lor nici la o reședință, dar au intenția de a și le păstra sunt denumite *peregrini* (călători), iar cei care nu au nici domiciliu nici quasi-domiciliu sunt numite *vagi* .

3. Consangvinitatea, afinitatea și adopția.

Începând din 1983 Codul Canonic a revenit, după o pauză mai mare de un mileniu, la calculul roman al gradelor de consangvinitate, utilizat de majoritatea legiuirilor laice, în locul celui german, folosit de Biserică din sec. al VIII-lea. În Biserica Ortodoxă se utilizează sistemul roman de calcul.

---

[5] P. Valdrini, J.-P. Durand, O. Échappé, J. Vernay, *Droit Canonique*, p. 30.

Consangvinitatea se măsoară pe linii și pe grade, cea *directă* măsurând atâtea grade câte generații, rădăcina (antecesorul de la care se calculează) fiind exclusă. *Consangvinitatea colaterală* folosește același principiu: rădăcina (antecesorul comun) fiind exclusă, se adună cele două linii numărându-se atâtea grade câte persoane.

Afinitatea apare când nu sunt legături de sânge, dintr-o parentate prin alianță. Se naște dintr-o căsătorie validă, creând legături între soț (și rudele acestuia) și consangvinii soției și reciproc.

Adopția creează legături determinate de legislațiile civile în vigoare în diverse state, putând fi *plus plena* (cu efecte depline) sau *minus plena* (cu efecte restrânse) între adoptat și adoptator, pe de o parte și între consangvinii și afinii adoptatului și adoptatorului, pe de altă parte.

4. Apartenența de o Biserică rituală

Această condiție a persoanei fizice laice în Biserică este dată de cultul propriu-zis în care ea funcționează și al cărui subiect este. Astfel, în sens larg, laicul ortodox poate fi subiect al unei Biserici Ortodoxe autocefale (de ex. Biserica Ortodoxă română, Biserica Ortodoxă Rusă) sau de rit liturgic (Biserica Ortodoxă română de Rit vechi etc) iar credinciosul catolic poate fi de rit latin (Biserica Romano-Catolică sau, în cadrul bisericii latine, de rit liturgic diferit, cum ar fi ritul ambrozian sau galican) sau de rit oriental (aparținând unei Biserici Orientale Unite cu Roma- greco-catolic).

În sens restrâns, laicii participă la viața spirituală din parohia în care sunt înscriși, contribuind totodată și la administrarea și buna funcționare ale parohiei privite ca o persoană juridică.

1.2. Clericii. Sub numele de cler se înțelege totalitatea preoților instituiți prin hirotonie. Trebuie să menționăm că

starea clericală propriu-zisă sau ceea ce se numește, în sens larg preoție, reprezintă o categorie de membri ai Bisericii și anume cea formată prin conferirea harului sfințitor într-una dintre cele trei trepte de slujitori bisericești de instruire divină[6].

Atât în Biserica Ortodoxă, cât și în cea Catolică, Latină și Orientală, ierarhia în Biserică se împarte în ierarhie sacramentală și ierarhie jurisdicțională.

Ierarhia sacramentală se divide la rândul ei în grade bisericești superioare, care se dau înăuntrul altarului și în grade bisericești inferioare, care se dau în afara altarului. Într-o accepție strictă a termenului, clerul se împarte în trei mari categorii de instruire divină: diaconii, presbiterii și episcopii, reprezentând tocmai gradele bisericești superioare, așa cum sunt ele înțelese din punctul de vedere al ierarhiei sacramentale.

Aceste grade superioare se dau în interiorul altarului, de către episcop, prin săvârșirea hirotoniei, în timp ce gradele inferioare nu fac parte din clerul propriu-zis, ca stare harică, și de aceea sunt date în afara altarului, prin "punerea mâinilor " (hirotesie.)

Episcopatul. Gradul cel mai înalt în Biserică este cel de episcop, prin faptul că puterea episcopală este moștenită de la Apostoli. Ca și grade administrative, din tagma episcopilor se desprind arhiepiscopii, mitropoliții, patriarhii, cardinalii, Papa. Numai episcopii pot administra în mod plenar Sfintele Taine /Sacramente și au rol de conducere în unitățile de cult pe care le păstoresc.

Episcopii administrează Taina/Sacramentul Hirotoniei diaconilor, prezbiterilor și episcopilor, în acest caz, pentru hirotonia în episcop sunt necesari doi sau mai mulți episcopi pentru a săvârși această Taină. Pentru a accede

6 I. N. Floca, *Dreptul canonic,* p. 237.

în stadiul episcopal se cere un stagiu monahal în Biserica Ortodoxă precum și un stagiu de minim cinci ani în preoție în Biserica Catolică.

Presbiteratul. Denumit și preoție propriu-zisă, clasa presbiterilor are, în baza hirotoniei acordate de către episcop, anumite drepturi în Biserică, putere condiționată însă de puterea episcopală. Presbiteratul, obținut în baza hirotoniei, dă putere membrilor lui să îndeplinească anumite lucrări în Biserică, cu excepția celor rezervate în mod special episcopilor : hirotonia, sfințirea antimiselor, sfințirea Sfântului Mir.

Diaconatul. Este al treilea grad ierarhic de instituire divină, instituit prin hirotonie, și are rol ajutător pe lângă episcopi și prezbiteri în viața sacramentală și în cea administrativă.

Condițiile pentru alegerea clerului[7]. Pentru a accede la treptele clericale se cer anumite condiții, atât în Biserica Catolică cât și în cea Ortodoxă:

1. *Condiții fundamentale.* Aceste condiții sunt esențiale, nerespectarea lor ducând la o nulitate absolută a actelor de primire în cler.

a) *Vocația(chemarea).* Pentru a deveni membru al clerului, candidatul trebuie să prezinte vocație pentru această activitate harică. Deși nu este o condiție cu adevărat juridică, trebuie totuși amintită în mod deosebit.

b) *Botezul valid.* Numai laicii botezați valid pot să devină clerici.

c) *Sexul masculin*. Biserica nu a recunoscut femeilor dreptul de a îngriji de afacerile interne ale Bisericii sau de a intra în tagma clerului.

---

7 A se vedea pentru detalii I. N. Floca, *Dreptul canonic*, p. 278-289.

d) *Libertatea individuală*. Prin această cerință se înțelege că cel care dorește să devină cleric trebuie să exprime un consimțământ valid, neviciat de vreo presiune străină. Tot în cadrul acestei condiții se cere candidatului să nu aibă antecedente penale.

2.*Condiții speciale.* În cadrul condițiilor speciale trebuie enumerate condițiile fizice (2.1.), condițiile religios-morale (2.2) precum și condițiile intelectuale-culturale (2.3.)

2.1 *Condițiile fizice.*

a) *Starea de sănătate*. Candidatul nu trebuie să aibă boli sau handicapuri ce să împiedice exercitarea slujbelor și a activității preoțești.

b) *Vârsta.* În general, pentru episcopi vârsta minimă este de 35 de ani în Biserica Catolică și de 30 de ani în cea ortodoxă, iar pentru presbiteri se cere vârsta majoratului.

2.2 *Condiții religios-morale*

a) credință solidă, pietate, zel în păstorirea sufletelor și cumpătare.

b) moralitate ireproșabilă.

c) o bună reputație.

d) problema căsătoriei preoților. La episcopi se cere să nu fie căsătoriți, la fel ca și la preoții romano-catolici (can. 33 al Conciliului de la Elvira)[8] celibatul fiind o regulă imperativă, în timp ce pentru presbiterii ortodocși și greco-catolici căsătoria este permisă cu excepția cazurilor în care au mai fost căsătoriți sau au fost logodiți de două ori. Potrivit canoanelor ortodoxe, nu pot fi hirotoniți ca preoți cei care trăiesc în concubinaj, care au contactat o căsătorie într-un grad de rudenie oprit sau care s-au căsătorit cu o adulteră.

---

8 A se vedea pentru detalii asupra problemei interdicției căsătoriei clericilor în Biserica Latină, J. Gaudemet, *Le droit canonique,* pp. 42-44.

În cazul în care candidatul se hirotonește ca și cleric necăsătorit, nu se va mai putea căsători după primirea harului.

1.3. Monahii[9]. O treia stare în care se pot găsi membri Bisericii este cea monahală, mai cunoscută și sub numele de călugărie. În dreptul canonic catolic monahii mai sunt denumiți sub titulatura de membri ai institutelor de viață consacrată.

Trebuie precizat că monahii, prin adâncimea trăirilor lor religioase și prin perseverența cu care urmează perceptele Mântuitorului, se constituie într-o categorie diferită de cea a laicilor sau a clericilor. Pe scurt, un laic poate îmbrățișa starea monahală fără a fi neapărat cleric.

Pentru a deveni monah sau membru al unui institut de viață consacrată, persoana botezată valid va alege, prin propria sa voință, să urmeze perceptele religioase creștine și, mai ales, să depună cele trei *voturi* (sau lepădări de sine)[10] cerute pentru a intra în cinul monahal: votul ascultării (supunerea necondiționată voinței superiorilor), al castității și al sărăciei (renunțarea la bunurile materiale).

Călugării (monahi, călugări – pentru Biserica Ortodoxă; religioși, membri ai institutelor religioase sau ai institutelor de viață consacrată – pentru Biserica Catolică) alcătuiesc astfel cea de-a treia stare a Bisericii, împreună cu clericii (presbiterii) și mirenii (laicii). Monahii pot fi fie clerici, fie laici (după ce s-a introdus obiceiul tunderii și a clerului de mir *(tonsura – ἀποκάρσις)*; călugării sunt considerați clerici regulari, spre deosebire de preoți, clerici seculari – n.a.), dar se disting de celelalte două categorii prin trăirea lor re-

---

9 A se vedea, pentru dezvoltări, I. N. Floca, *Dreptul canonic,* pp. 262-268.

10 *Idem.*, p. 264.

ligioasă intensă, prin lepădarea de sine, respingerea egoismului, a mizantropiei, constituind un continuu exemplu pentru întreaga obște a Bisericii, spre a trăi într-un chip cât mai apropiat de idealul de viețuire creștină

Pe scurt, un laic poate îmbrățișa starea monahală fără a fi neapărat cleric.

Prin voturile (schimele) monahale depuse la intrarea în monahism se cere: renunțarea la bunurile monahale – votul sărăciei *(penias pauperitatis* – στηνοξορίας), votul fecioriei *(castitatis – παρθενίας)* și votul ascultării *(obedientiae*[11] –

---

11 Legat de voturile călugărești, A. Boca, *Tâlcuiri despre intrarea în monahism, passim*, spunea: „Fratele care vine la călugărie este o roadă a Jertfei de pe Golgota, pentru mântuirea oamenilor. Brațele părintești îl așteaptă deschise pe cruce. Aceasta e cea mai puternică chemare ce s-a putut face vreodată oamenilor. În fața ei părăsim viața cea ușuratică a firii și dorim să dăm și noi vieții același înțeles. Păcatele, patimile ostenesc și încarcă, slăbesc și apasă sufletul în întuneric. Dorul după odihna de acestea este fundamentat în suflet. Acestui dor nimeni și nimic nu-i poate răspunde decât Iisus. De la El învățăm smerenia și primim odihnă, adică nepătimirea. […] Libertatea conștiinței e cel mai adânc bun spiritual pe care-l avem la îndemână în viață. Acesta este factorul de care Biserica ține seamă și garantează seriozitatea convingerii, alegerii și statorniciei. Sila împrejurărilor, sila neputințelor, sila înfrângerilor, dacă nu se vor converti în convingere, nu stau garanție pentru călugărie. Făgăduințele călugăriei sunt, așadar, pe viață, viața petrecută într-o mănăstire. Urmează întrebări și răspunsuri, cele trei răspunsuri sau voturi monahale. Primul este fecioria, al doilea – ascultarea de povățuitor de frați, iar al treilea – sărăcia, lipsurile vieții călugărești. […] Trăite aceste făgăduințe, prin ele se arată in viața noastră viața Domnului, întrucât El Însuși este viața veșnică. Viața monahală nu este o viață după trup. Poftele lui trebuie stinse. Cuviința față de om trebuie câștigată și mintea curățită prin nevoințe, căci și trupul e chemat la sfințenie și viață veșnică. De aceea și el trebuie făcut ascultător de Dumnezeu. Postul, osteneala, priveghерea îl îmblânzesc. Ascultare să ai față de toți: „în ascultări fără cârtire", zice preotul. La viclene gânduri să te aștepți,

ξυποταγης). În vechime, intrarea în rândul religioșilor era asemănată cu o moarte civilă și renaștere spirituală, acesta fiind unul dintre motivele pentru care călugării erau obligați ca, înainte de a depune voturile monahale, să renunțe prin donație sau prin testament la orice bunuri prezente și viitoare[12].

Bazele tagmei monahale, ca și organizație bisericească, sunt puse de Sf. Antonie cel Mare († 356), Paul din Teba, Macarie Egipteanul și Ilarion, iar Sf. Pahomie († 346) inaugurează monahismul cu viață comună-chinovitică, dându-i regulamente de organizare și formă instituțională canonică. Împreună cu adăugirile lui Orsisie și Teodor cel Sfințit, aceste prime regulamente sunt cunoscute sub numele de Rânduiala celor trei mari stareți. Adevăratul organizator al monahismului a fost Sf. Vasile cel Mare († 379) care a emis o regulă (55 de reguli mari și 313 reguli mai scurte) de viață comună organizată *(κοινόβιον)*. În Apus, monahis-

care vor să zdruncine hotărârea de a merge prin greutăți în urma lui Hristos. Acestea vor să te întoarcă înapoi de la calea Duhului iarăși la calea firii. Firea trebuie tămăduită de frica în fața suferinței. Pentru dobândirea vieții duhovnicești trebuie să birui și toată dragostea firii, chiar și dragostea de părinții după trup. Nici dragoste de sine, nici dragoste de slavă să nu mai ai. Nu împărți sufletul tău, ci adună-l din toate și dă-l întreg lui Hristos. De toate să fii sărac, ca să atârni întru totul de Dumnezeu. [...] Oamenii prea legați de fire nu au înțeles niciodată viețuirea cea mai presus de fire, de aceea s-au temut de aceia cu o astfel de viețuire ca de un rău, ca de o mustrare și i-au făcut mucenici. Iar cuvioșii au trăit o viață de bună voie, o viață de mucenici. Viețile Sfinților ne sunt nouă hrană și curaj în urmarea lui Hristos, precum și convingerea că e cu putință această urmare. Hristos făcându-Se om, ne-a dat nouă această putință".

12 A se vedea E. Jombart în R. Naz et alii, *Traité de droit canonique*, t. 7, *Prescription, La propriété ecclesiastique, Succesions,* 2[éme] éd., Ed. Letouzey et Ané, Paris, 1965, *Archives Biblioteca Apostolica Vaticana,* vol. VI, pp. 1281-1283.

mul a fost organizat de Sf. Benedict de Nursia († 547) care a stabilit principiul: *ora et labora* (roagă-te și muncește), modificat de Isidor de Sevilla († 636) în sensul că monahii *contemplativam vitam agant.* Începând cu Sinodul Trulan, episcopilor le-a fost interzis traiul conjugal și au fost obligați să treacă prin treapta monahală, canon întărit de can. 2 al Sinodului de la Constantinopol din 861.

Călugării trec prin starea de noviciat (în medie trei ani, dar poate fi și mai lungă sau mai scurtă, în funcție de profilul candidatului – [scopul venirii (vocație, decepție, interese personale), starea fizică și psihică, caracter, temperament, aptitudini, cunoștințe religioase, formare spirituală, hotărâre, impedimente], deoarece voturile monahale sunt foarte grele. După tundere, depunerea voturilor definitive călugărești (schima mică) și schimbarea numelui, novicele devine călugăr. Monahilor care se disting prin respectarea severă a regulilor călugărești, li se permite reînnoirea jurămintelor prin intermediul unei ceremonii speciale, aceștia primind voturile cele mari (schima mare).

2. Persoanele juridice în Dreptul Canonic

2.1. Receptând deplin moștenirea juridică romană[13], dreptul canonic a utilizat, încă de la originile sale[14], noțiu-

[13] Pentru colegiile funerare, asociații publice, vezi Digeste, *Quod cujus* III,4,7,1; D *De reb. dubiis* 50, 16, 85 și D. 47, 22, 1 preluate din P. Fr. Girard, *Textes de droit roman Publiés et annotés*, Librairie Nouvelle de Droit et Jurisprudence, Paris, 1923, p. 443.

[14] În special decretiștii care, în glosele lor pe marginea textului lui Gratian, au regăsit noțiunea romană de *universitas* care a trecut astfel fără nici o dificultate în Decretalii. Asupra acestei probleme, a se vedea P. Gillet, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique,* W. Godenne Imprimeur-editeur, Malines, 1927, p.5-12, R. Naz, A. Dumas, în *Dictionnaire de Droit Canonique"* vol 6, Letouzey et

nea de personalitate juridică. Atât Codex Juris Canonici din 1983 (în canoanele 113-123 și 298-329), Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium din 1990 (can.920 și urm.) actualmente în vigoare, cât și Codul din 1917 (can.99-106 și 684-725) definesc normele generale referitoare la personalitatea juridică, înainte de a preciza regulile privind diversele categorii de persoane juridice subiecte ale dreptului canonic.

Astfel, la fel ca și în majoritatea codurilor civile statale Codul de Drept Canonic din 1917 consacra prin can.99[15] noțiunea de personalitate morală, alături de cea a personalității fizice[16]. În schimb, Codul de Drept Canonic promulgat în 1983, care abrogă legiuirile anterioare, creează o distincție între *persoane morale* (care există în virtutea drep-

---

Ané, Paris, 1957, p. 1359 și urm., P. Valdrini, J.P. Durand, *op. cit*, p. 105. Asupra Decretaliilor Papei Grigore al IX-lea ca izvor de Drept canonic și asupra importanței lor, a se vedea P. Valdrini, J.P. Durand, *op.cit*, p. 9-11, J. Gaudemet, *Les sources du droit canonique. VII^e–XX^e siècle,* Cerf, Paris, 1993, p.112-119; Administration Pontificale de la Basilique Patriarcale Saint-Paul, *Les papes. Vingt siècles d'histoire,* Librairie Editrice Vaticane, Vatican, 2004, p. 86-87 . Despre dezvoltarea dreptului canonic ortodox, a se consulta I. N. Floca, *Dreptul canonic*, pp. 93-110, iar L. Stan, „Tradiția pravilnică a Bisericii. Însemnătatea și folosul cunoașterii legilor după care se conduce Biserica", în *Studii Teologice,* nr.5-6 (1960), p. 262 și urm. enumeră printre izvoarele de drept bisericesc ortodox ce pomenesc de persoane juridice Nomocanonul în 50 de titluri sau Nomocanonul lui Ioan Scolasticul (aprox. 565 d.Hr.), Nomocanonul lui Fotie (883).

15 Can. 99: „În Biserică, pe lângă persoanele fizice, există persoane morale constituite de autoritatea publică, care se disting în persoane morale colegiale și necolegiale, cum ar fi bisericile, seminariile, beneficiile, etc."

16 Pentru detalii, a se vedea F. Coccopalmiero, „De persona juridica juxta schema codici novi "în *Periodica Vaticani*, 1981, p. 369 și urm., P. Valdrini, J.P. Durand, O. Échappé, *op.cit.*, p. 106.

tului divin)- Biserica Catolică și Sfântul Scaun (can.113 alin.1 CIC. 1983) și alte *persoane juridice*, create printr-o dispoziție de drept eccleziastic[17].

Pentru canonul 113 § 2 din CIC 1983 persoanele juridice sunt subiecte de drepturi și obligații, fapt care le face egale, pe planul capacității juridice, persoanelor fizice[18]. Codul din 1917 se mărginea să distingă persoanele juridice colegiale cum ar fi congregațiile și uniunile fidelilor, precum și persoane juridice necolegiale, exemplificându-se cu parohiile, diocezele (exarhatele), dar și beneficiile sau oficiile bisericești[19]. CIC 1983 pune un pic de ordine în această clasificare heteroclită resuscitând noțiunea de *universitas*, proprie dreptului roman.

În Roma antică, dreptul perioadei republicane cunoștea diverse grupuri sau corporații, fără o individualitate juridică proprie, menționate în Legea celor XII table[20]. Existau nu-

---

17 Vom reveni mai jos în discutarea acestui aspect.

18 „Sunt etiam in Eclesia, praeter personas physicas, personae iuridicae, subiecta silicet in iure canonico obligationum et iurium quae ipsarum indoli congruent."

19 În orice caz, *Codex Juris Canonici* 1917 consacra prin intermediul canonului 99 o diviziune admisă în fapt de multă vreme, dar care nu își găsise locul până atunci într-o clasificare legală a persoanelor. Oricum, termenul de „persoană morală" nu era uniform utilizat în Cod, sintagmele *persona juridica (* can. 687, 1489, 1495), *ens juridicum* (can. 1409, 1410), *corpus morale* (can. 255 alin.2), înlocuindu-l adeseori. A se vedea, pentru dezvoltări, P. Valdrini, J.P. Durand, O. Échappé..., p. 106, P. Gillet, *op.cit.*, pp. 232-233, L.-M. Harosa, *op.cit.*, pp. 96-105.

20 Coord. Y. Eminescu, *Subiectele colective de drept în România,* Ed. Academiei R.S.R., București, p. 7; J. Mazeaud, Fr. Chabas, *Leçons de droit civil. Tome I vol 2, "Les personnes"*, 8e ed.par Fl. Laroche-Gisserot, Montchrestien, Paris 1997, p. 313, 320; H. Capitant, *Introduction a l étude du droit civil,* 4e ed. A.Pedone, Paris, 1923,

meroase colegii (*corporae)* de preoți, funerare sau de artiști care însă nu aveau personalitate juridică.

În anul 54 î.Hr. în perioada consulatului lui Ciceron și a tulburărilor lui Catilina, un senatus-consult a suprimat toate micile asociații populare, deja numeroase și considerate a fi focare de răzmeriță. Restabilite peste câțiva ani, ele au fost din nou desființate de Caesar pentru a le fi reglementat regimul juridic prin *lex Iulia de colegiis* stabilit de Octavianus Augustus.[21]

Această lege va crea un regim care va subsista până în perioada modernă a dreptului; nici o societate, asociație nu se putea forma fără o autorizare a Senatului[22]. Dar, odată obținută această autorizație, dacă asociația era licită, dobândea personalitate juridică[23]. Personalitatea civilă nu făcea obiectul unei concesiuni distincte de putere, nu era o favoare pe care statul o acorda sau nu. Nici un colegiu nu se putea constitui fără autorizarea legii, dar, sub această condiție, orice colegiu avea capacitate juridică, aceasta însemnând că era apt de a poseda un patrimoniu propriu (de a dobândi drepturi, creanțe, de a fi ținut de obligații, fără ca drepturile sale să se confunde cu cele ale membrilor).

---

p.196, E. Lupan, D.A. Popescu, A. Marga, *Drept Civil. Persoana juridică*, ed. Lumina Lex, București, 1994, p. 8.

21 R. Saleilles, *Ibidem.*

22 H.L.J.Mazeaud, Fr.Chabas, *op.cit.* ibidem., H.Capitant, *op.cit.* p.197-198. Este ușor de regăsit aici adagiul prin care juriștii vechiului drept francez considerau personalitatea ca o emanție a puterii; „*L on ne se peut assembler pour faire corps de communauté sans congé et lettres du Roy"* Loysel, citat de H., L., J.Mazeaud, Fr.Chabas, *op. cit.* p.321.

23 H.Capitant, *op.cit.* p.198, M.Vauthier, *op.cit.* p. 44 și urm. Pentru opinia contrară potrivit căreia asociațiile licite ar avea nevoie de o autorizație specială pentru a dobândi personalitatea, a se vedea M.Vauthier, *op.cit.* p.290.

Începând însă cu adoptarea religiei creștine ca și religie de stat de către Constantin, apar noțiunile de fundații și de patrimonii de afectațiune beneficiind de personalitate juridică[24]. Biserica beneficiază de o importanță capitală în imperiu, asociațiile religioase își văd extinsă capacitatea juridică; pot primi legate, prerogativă ce fusese mult timp refuzată persoanelor juridice, cu excepția Statului. Sub împăratul Theodosius al II-lea[25] (408-450 d.Hr.) sunt consacrate în Codex Theodosianus pe lângă grupurile de persoane, și operele caritabile „piae causae", conexe Bisericii, deoarece aveau același scop caritabil, dar rămânând distincte de aceasta în sensul unei autonomii și al unei personalități distincte.[26]

Această concepție este aplicată Bisericii catolice, a cărei personalitate se degajă din comunitatea fidelilor și care apare ca și proprietara tuturor bunurilor afectate nevoilor de cult[27]. Ulterior, ea se extinde și altor organisme depinzând de Biserică, și anume lăcașurilor de cult, spitalelor, azi-

[24] Pentru detalii referitoare la dezvoltarea comunităților creștine în Imperiul roman și persecuțiile la care au fost supuse, a se vedea I.N.Floca, *op.cit.* p.172-176

[25] A se vedea Wolfgang Schuller în *„Der Kaisers aus Rome"*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München, 1997, p.450-457.

[26] H.,L., și J.Mazeaud, Fr.Chabas, *Idem.*

[27] H.Capitant, *op.cit.* p.199. Ca expresie a jurisprudenței canonice actuale și a interpretării oficiale a CIC 1983, canonul 204 alin.2, *„Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constitua et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a succesore Petri et episcopis in eius communione guvernata" (*Această Biserică, constituită și ordinată în această lume ca o societate, subzistă în Biserica Catolică, guvernată de succesorul Sf.Petru și de episcopi în comuniune cu el.) A se vedea Congregatio Pro Doctrina Fidei, Literrae *Communionis notio*, Ad Catholicae Ecclesiae Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio, 28 maii 1992, în AAS 85 (1993) p.838-850. De asemenea,

lelor, orfelinatelor sau unde dispozantul, fără să creeze nici un stabiliment material, afectează pur și simplu veniturile anuale ale unui capital unui scop pios sau caritabil, ceea ce constituie în fapt fundații în sensul restrâns al termenului.[28]

În vechiul nostru drept nu s-a teoretizat noțiunea de persoană morală, deși, ceea ce numim astăzi persoane juridice existau în viața reală[29]. Cu toate că în legiuirile scrise, având ca fundament principii de drept roman, receptate prin nomocanoanele bizantine, în special „Hexabiblul lui Armenopulos"[30], „Cartea Românească de Învățătură de

---

Constituția Apostolică Dogmatică *Lumen Gentium,* 21 nov. 1964, AAS 57 (1965) p. 8,9, 14,22,38.

28 H.Capitant, *op.cit.* p. 199, Saleilles, *op.cit.* p.153, Savigny, *op. cit.* vol.II, Paris, 1841, p.39. Deoarece discuțiile asupra fundației canonice non autonome, privită ca și act juridic distinct de persoana juridică -fundație, comportă o serie de observații și teorii interesante care exced studiului de față, vor fi supuse analizei într-o lucrare viitoare.

29 A se vedea, pentru dezvoltarea subiectului, M.D.Bocșan, *op. cit.* p. 125 cu autorii acolo citați, precum și remarcabila monografie a aceluiași autor „*Testamentul. Evoluția succesiunii testamentare în dreptul roman*", ed.Lumina Lex, București, 2000, p.129-131.

30 Sub acest nume-corect Hexabiblos (colecție în șase cărți)- se găsește o prescurtare din toate codurile bizantine, operă în care autorul Constantin Harmenopulos a urmat în 1345 împărțirea materiei din Vasilicale (monumentală colecție de legi romano-bizantine, împărțită în 60 de cărți întocmită din porunca împăraților Vasile I Macedoneanul și a fiului acestuia Leon al VI-lea Filozoful în jurul anilor 910-911, când a fost și publicată, devenind codul oficial și cel mai cuprinzător al Imperiului Bizantin). Acest cod s-a aplicat în mod oficial în Principatele Române, până la apariția Codului Civil, dar și mult timp după aceea. Totodata, a servit ca și Cod Oficial al Statului Grec, până în a doua jumătate a sec.XX. A se vedea pentru detalii I.N.Floca *op.cit.* p.104, L. Stan *op.cit.* p.24 și urm., M.Bîrlădeanu, „*Obiceiul juridic în pravilele românești tipărite*" în Studii Teologice nr.1-2/1962, p.45 și urm.

la Pravilele Împărătești- Pravila lui Vasile Lupu" (1646) și „Îndreptarea Legii cu Dumnezeu. Pravila Mare sau Pravila lui Matei Basarab (1652)", nu s-au consacrat persoanele morale, cutuma le-a recunoscut, astfel încât aceste „entități juridice" luau naștere prin simpla voință a fondatorilor, fie că era vorba de mănăstiri sau biserici (supuse dreptului de ctitorie) fie de școli, spitale sau bresle[31]. Astfel, personalitatea juridică exista din momentul fondării, hrisovul domnesc având numai rol de confirmare și publicare a dreptului de proprietate.[32]

În ceea ce privește persoanele juridice în prezent[33], dreptul canonic distinge, conform normelor din Codex Juris Canonici și CCEO, între *persoane juridice ecleziastice*, adică cele recunoscute de drept sau de către autoritatea ecleziastică, și *persoane non ecleziastice*, recunoscute de drept sau de autoritatea civilă.

Acestea din urmă, deși nu au capacitate canonică sunt considerate de CIC ca având o existență regulată, la fel ca și precedentele. Cât timp activitatea acestor entități este de ordin temporal, legiuitorul canonic lasă întreaga competență Statului, recunoscându-le astfel ca persoane juridice de drept laic pe toate cele deja personificate de legea civilă[34].

Prin canonul 114 § 3 CIC raportat la canonul 117 CIC Biserica își rezervă dreptul de a nu acorda avantajul personalității juridice anumitor colectivități de persoane sau bunuri

---

31 A se vedea M.D.Bocșan, *op.cit.* idem.

32 *Ibidem.*

33 A se vedea, ca lucrare generală, J.Hervada, *„elementos de derecho constitucional canónico"*, EUNSA, Pamplona, 1987, 134 p, A.Gauthier, *„Juridical Persons in the Code of Canon Law"*, în *Studia Canonica*, 25/1991, p.77-92.

34 A se vedea P.Gillet, *op.cit.* p.237-238, R.Naz, C de Clerq,... *op. cit.* p. 253., F.Ferrara, *op.cit.* p. 272, J.Hervada, *op.cit.* p. 67 și urm.

decât după verificarea concordanței naturii activității lor cu interesele cerute de specificul dreptului bisericesc (opere de caritate, fundații pioase, asociații ale credincioșilor etc)[35].

Dacă Biserica este competentă să acorde personalitate juridică instituțiilor și asociațiilor religioase, acestea, în lipsa unei asemenea concesiuni, nu sunt pentru Biserică persoane juridice. Altfel spus, în ochii autorităților ecleziastice, personalitatea lor juridică este inexistentă după cum arată canoanele 299, 300 și urm.CIC, referitoare la asociații. Ele nu sunt, după cum am fi tentați să credem, persoane juridice cărora le lipsește doar caracterul de instituții ecleziastice și astfel nu beneficiază de privilegiile și nu sunt supuse legilor proprii ale acestor instituții[36]. Le lipsește chiar personalitatea juridică, așa încât nu beneficiază de capacitatea de a avea drepturi, de a-și asuma obligații și de a poseda bunuri în fața organelor bisericești.

O altă clasificare oferită de normele canonice este aceea a *persoanelor colegiale* și a celor *non-colegiale*[37] privite ca și *universitas personarum*, pe de o parte, și a universalităților de bunuri, *universitas rerum*, pe de altă parte. În codul canonic actual se oferă o scurtă definiție a acestor tipuri de persoane juridice[38].

---

[35] I. Ciprotti *„De formali decreto quo persona juridica constituitur"* în „Appolinaris", 10, 1937, p.269. Arătăm că ne referim la acele asociații care au un scop religios sau caritabil (vorbim aici de caritatea creștină și nu de o simplă filantropie). A se vedea P.Gillet, *op. cit.* p.237.

[36] A se vedea P.Gillet, *op.cit.* p.238, J.Hervada, *op.cit.* p. 88.

[37] A.Gauthier, *op.cit.* p. 78-80, J.T. Martin de Agar, *op.cit.* p.34-36.

[38] În CIC 1917, can 99 *in fine* enumera cu titlu exemplificativ câteva persoane ne-colegiale: ecclesiae, seminaria, beneficia, etc., text de lege ce nu se mai regăsește în CIC 1983.

Astfel, can 115 § 2 CIC[39] arată că o entitate de persoane care numără cel puțin trei membrii este colegială dacă membrii săi îi determină acțiunile prin participare la luarea deciziilor, fie prin vot egal sau nu, în funcție de normele legale (pentru persoanele instituite în baza normelor legale) sau prin statute; în caz contrar, persoana juridică este necolegială.

Can. 115 § 3 CIC statuează că o universalitate de bunuri, sau o fundație autonomă, constă în bunuri, fie spirituale fie materiale, iar una sau mai multe persoane fizice sau un comitet o conduc în funcție de legi sau statute. Conform acestei definiții, persoana non-colegială este înțeleasă ca fiind o entitate juridică compusă dintr-o masă de bunuri, corporale sau incorporale, afectate unui scop religios sau de caritate, atât spirituală cât și temporală, și recunoscută ca având aptitudinile juridice ale unei persoane fizice.[40]

O altă specificitate a persoanelor juridice în dreptul canonic este dată de prevederile can.120 CIC în care se precizează că " prin natura sa, persoana juridică este perpetuă; totuși, se stinge dacă este în mod legitim suprimată de au-

---

39 Corespondent al canonului 923 CCEO.

40 Vezi, R.Naz, C.de Clerq, *op.cit.* p. 252-253. Aceasată concepție de *universitas rerum*, care nu s-a dezvoltat în dreptul roman decât în epoca creștină (vezi supra), a fost conservată de dreptul canonic, iar ulterior de dreptul german sub denumirea de *Stiftung* (art. 80-89 BGB). Instituția rămâne străină de dreptul francez și de cel român, în care predomină ideea conform căreia o masă de bunuri comune, independente de domeniul public, trebuie să corespundă necesarmente unei asociații de persoane care este proprietară. (a se vedea în acest sens. R. Saleilles, *op.cit.* p. 473, dar și M. Rădulescu *La fondation privé (Stiftung) dans le droit allemand*, teză de doctorat, Paris, 1924, citată de M. D. Bocșan, *op.cit.* p.125.)

toritatea competentă sau și-a încetat funcționarea de fapt timp o sută de ani”[41].

În cazul în care numărul persoanelor fizice care compun o persoană juridică colegială scade sub trei și nu rămâne decât un membru, iar persoana juridică nu a încetat să functioneze conform statutelor proprii sau normelor de drept, can. 120 §2 CIC și canonul 923 CCEO prevăd ca acest membru să exercite toate drepturile acelei persoane juridice colegiale.

O normă interesantă apare în Codul Canonic al Bisericilor Orientale și se referă la conservarea, administrarea bunurilor și exercitarea drepturilor unei persoane juridice care nu mai are membri, de către autoritatea de care aparține competentă să statueze în cazul desființării lor (can. 926 §1 CCEO)[42], Mai mult, autoritatea ierarhic superioară va trebui să respecte și să îndeplinească sarcinile care grevează bunurile persoanei juridice în cauză în așa fel încât voința fondatorului sau a donatorului să fie respectată.

2.2. Persoane juridice ecleziastice și persoane juridice non-ecleziastice. În ceea ce privește persoanele juridice în

---

[41] Can.120 § 1 CIC: „Persona iuridica natura sua perpetua est; extinguitur tamen si a competenti auctoritae legitime supprimatur aut per centum annorum spatium agere desieret....” A se vedea, de asemenea, și prevederile can. 102 § 2 CIC 1917 precum și Paulus PP VI, motu proprio, *Ecclesiae Sanctate I*, 6 aug. 1966 (AAS 58 [1966] pp. 757-787, 34 § 1).

[42] Nisi alter iure cautum est, bon et iura personae iuridcae, quae membris caret, illius auctoritatis cura conservari, administrari vel exerceri debent, cui in casu exstinctionis de eisdem statuere competit; haec auctoritas debet ad normam iuris fideli impletioni providere onerum, quae illa bona gravant, necnon curare, ut fundatorum vel oblatorum voluntas adamussim servetur.”

prezent[43], dreptul canonic distinge, conform normelor din Codex Juris Canonici și CCEO, între *persoane juridice ecleziastice*, adică cele recunoscute de drept sau de către autoritatea ecleziastică, și *persoane noneclеziastice*, recunoscute de drept sau de autoritatea civilă.

Acestea din urmă, deși nu au capacitate canonică, sunt considerate de CIC ca având o existență regulată, la fel ca și precedentele. Cât timp activitatea acestor entități este de ordin temporal, legiuitorul canonic lasă întreaga competență Statului, recunoscându-le astfel ca persoane juridice de drept laic pe toate cele deja personificate de legea civilă[44].

Prin canonul 114 § 3 CIC raportat la canonul 117 CIC Biserica își rezervă dreptul de a nu acorda avantajul personalității juridice anumitor colectivități de persoane sau bunuri decât după verificarea concordanței naturii activității lor cu interesele cerute de specificul dreptului bisericesc (opere de caritate, fundații pioase, asociații ale credincioșilor etc.)[45].

Dacă Biserica este competentă să acorde personalitate juridică instituțiilor și asociațiilor religioase, acestea, în lipsa unei asemenea concesiuni, nu sunt pentru Biserică persoane juridice. Altfel spus, în ochii autorităților ecleziastice, personalitatea lor juridică este inexistentă după cum arată ca-

---

43 A se vedea, ca lucrare generală, J. Hervada, *Elementos de derecho constitucional canónico*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 134; A. Gauthier, „Juridical Persons in the Code of Canon Law", în *Studia Canonica*, 25 (1991), pp. 77-92.

44 A se vedea P. Gillet, *op. cit.* pp. 237-238, R. Naz, C. de Clerq, *op. cit.,* p. 253; F. Ferrara, *op. cit.* p. 272; J. Hervada, *op. cit.,* p. 67 și urm.

45 I. Ciprotti, „De formali decreto quo persona juridica constituitur" în *Appolinaris*, 10 (1937), p. 269. Arătăm că ne referim la acele asociații care au un scop religios sau caritabil (vorbim aici de caritatea creștină și nu de o simplă filantropie). A se vedea P.Gillet, *op. cit.,* p. 237.

noanele 299, 300 și urm. CIC, referitoare la asociații. Ele nu sunt, după cum am fi tentați să credem, persoane juridice cărora le lipsește doar caracterul de instituții ecleziastice și astfel nu beneficiază de privilegiile și nu sunt supuse legilor proprii ale acestor instituții[46]. Le lipsește chiar personalitatea juridică, așa încât nu beneficiază de capacitatea de a avea drepturi, de a-și asuma obligații și de a poseda bunuri în fața organelor bisericești.

2.3. Universalități de bunuri, universalități de persoane. O altă clasificare oferită de normele canonice este aceea a *persoanelor colegiale* și a celor *noncolegiale*[47] privite ca și *universitas personarum*, pe de o parte, și a universalităților de bunuri, *universitas rerum*, pe de altă parte. În codul canonic actual se oferă o scurtă definiție a acestor tipuri de persoane juridice[48].

Astfel, can. 115 § 2 CIC[49] arată că o entitate de persoane care numără cel puțin trei membri este colegială dacă membrii săi îi determină acțiunile prin participare la luarea deciziilor, fie prin vot egal sau nu, în funcție de normele legale (pentru persoanele instituite în baza normelor legale) sau prin statute; în caz contrar, persoana juridică este necolegială.

Can. 115 § 3 CIC statuează că o universalitate de bunuri sau o fundație autonomă constă în bunuri, fie spirituale fie materiale, iar una sau mai multe persoane fizice sau un co-

---

46 A se vedea P. Gillet, *op. cit.* p. 238; J. Hervada, *op. cit.* p. 88.

47 A. Gauthier, *op. cit.* p. 78-80; J.T. Martin de Agar, *op. cit.,* p.34-36.

48 În CIC 1917, can. 99 *in fine* enumera cu titlu exemplificativ câteva persoane necolegiale: ecclesiae, seminaria, beneficia, etc., text de lege ce nu se mai regăsește în CIC 1983.

49 Corespondent al canonului 923 CCEO.

mitet o conduc în funcție de legi sau statute. Conform acestei definiții, persoana noncolegială este înțeleasă ca fiind o entitate juridică compusă dintr-o masă de bunuri, corporale sau incorporale, afectate unui scop religios sau de caritate, atât spirituală cât și temporală, și recunoscută ca având aptitudinile juridice ale unei persoane fizice.[50]

2.4. Perpetuitatea persoanei juridice. O altă specificitate a persoanelor juridice în dreptul canonic este dată de prevederile can.120 CIC în care se precizează că „prin natura sa, persoana juridică este perpetuă; totuși, se stinge dacă este în mod legitim suprimată de autoritatea competentă sau și-a încetat funcționarea de fapt timp o sută de ani"[51].

În cazul în care numărul persoanelor fizice care compun o persoană juridică colegială scade sub trei și nu rămâne decât un membru, iar persoana juridică nu a încetat să funcționeze conform statutelor proprii sau normelor de drept, can. 120

---

[50] Vezi, R. Naz, C. de Clerq, *op. cit.* p. 252 și 253. Această concepție de *universitas rerum*, care nu s-a dezvoltat în dreptul roman decât în epoca creștină (vezi supra), a fost conservată de dreptul canonic, iar ulterior de dreptul german sub denumirea de *Stiftung* (art. 80-89 BGB). Instituția rămâne străină de dreptul francez și de cel român, în care predomină ideea conform căreia o masă de bunuri comune, independente de domeniul public, trebuie să corespundă necesarmente unei asociații de persoane care este proprietară. (A se vedea în acest sens. R. Saleilles, *op. cit.* p. 473, dar și M. Rădulescu, *La fondation privé (Stiftung) dans le droit allemand*, teză, Paris, 1924, citată de M.D. Bocșan, *op. cit.* p. 125.)

[51] Can.120 § 1 CIC: „Persona iuridica natura sua perpetua est; extinguitur tamen si a competenti auctoritae legitime supprimatur aut per centum annorum spatium agere desieret...." A se vedea de asemenea și prevederile can. 102 § 2 CIC 1917, precum și Paulus PP VI, motu proprio *Ecclesiae Sanctate I*, 6 aug. 1966 (AAS 58 [1966] pp. 757-787, 34 § 1).

§2 CIC și can. 923 CCEO prevăd ca acest membru să exercite toate drepturile acelei persoane juridice colegiale.

O normă interesantă apare în Codul Canonic al Bisericilor Orientale și se referă la conservarea, administrarea bunurilor și exercitarea drepturilor unei persoane juridice care nu mai are membri, de către autoritatea de care aparține competentă să statueze în cazul desființării lor (can. 926 §1 CCEO)[52], Mai mult, autoritatea ierarhic superioară va trebui să respecte și să îndeplinească sarcinile care grevează bunurile persoanei juridice în cauză în așa fel încât voința fondatorului sau a donatorului să fie respectată.

2.5. Fundațiile. În dreptul canonic, fundațiile joacă un rol important în administrarea bunurilor bisericești, atât prin forma lor de persoane juridice (care vor fi tratate *in extenso* în această parte a cursului), cât și în forma lor de acte juridice unilaterale *sui generis*.

Astfel potrivit can. 1303 § 1 CIC 1983: „În drept sunt cunoscute sub numele de fundații pioase:

1. fundațiile pioase autonome*, adică masele de bunuri destinate scopurilor prevăzute de can.114 § 2 și înființate ca persoană juridică de autoritatea ecleziastică competentă;*

2. fundațiile pioase nonautonome,*adică bunurile temporale devoluate în orice mod unei persoane juridice publice, cu sarcina stabilită pentru o lungă perioadă de timp care va fi stabilită de dreptul particular de a celebra Mise sau de a înde-*

[52] „Nisi alter iure cautum est, bon et iura personae iuridcae, quae membris caret, illius auctoritatis cura conservari, administrari vel exerceri debent, cui in casu exstinctionis de eisdem statuere competit; haec auctoritas debet ad normam iuris fideli impletioni providere onerum, quae illa bona gravant, necnon curare, ut fundatorum vel oblatorum voluntas adamussim servetur."

plini alte funcții ecleziastice specifice pentru a atinge din veniturile anuale scopurile prevăzute de can. 114 §2.

1. Fundația pioasă autonomă. Universalitate de bunuri, patrimoniu distinct, odată constituită, fundația este considerată de prevederile codiciale ca fiind deja o persoană juridică, iar potrivit normelor canonice, decretul autorității ecleziastice competente în înființare este actul constitutiv al unei fundații pioase în persoana juridică a Bisericii[53].

Considerăm oportun să arătăm că fundația pioasă autonomă, fie publică fie privată, are prin natura sa nota perpetuității, așa cum dispune can. 120 § 1 CIC, corespondent al can. 927 § 1 oriental.

Actul constitutiv al unei fundații pioase poate să îi confere acesteia personalitate juridică canonică publică sau privată. Potrivit definițiilor doctrinei[54], persoanele juridice publice sunt acelea ale căror scopuri sunt subsumate direct binelui public al Bisericii[55], iar persoanele juridice private sunt constituite în principal pentru urmărirea binelui particular al fidelilor[56].

---

53 A se vedea P.G. Marcuzzi, *op. cit.*, p. 225.

54 A se vedea P. Gillet, *La personnalité juridique en droit ecclesiastique*, Malines, W.Godennez Imprimeur-Editeur, 1927, p. 236; F. Coccopalmiero, *De persona juridica juxta schema codici novi* în Periodica Vaticani, 1981, p. 369, F. Ferrara, *Teoria delle persone giuridiche*, Utet ed. Napoli, 1923, p. 82; Tommaso Mauro, *Gli aspetti patrimoniali dell'organizzatione ecclesiastica* în lucrarea colectivă *Il nouvo codice di diritto canonico* a cura di Silvio Ferrari, Bologna 1983, p. 212 și urm.; G. Arteche, *Derecho Práctico Parroquial. Derechos Y Deberes De Los Párrocos a tenor del Código de Derecho Cánonico*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, Estado, 63, 1934, p. 456.

55 F. Coccopalmiero, *op.cit*, p. 370.

56 F. Ferrara, *op. cit.*, p. 123.

Astfel, în concordanță cu dispozițiile can. 1274 §1 CIC concordante cu prevederile can. 1021 § 1-3 din CCEO, în fiecare eparhie va exista o instituție specială pentru a primi bunurile și ofrandele în vederea realizării unei subzistențe convenabile și fundamental egale pentru toți clericii cu serviciul în eparhie, în afară de cazul în care prin regulamente sau legi speciale nu se dispune altfel.[57]

De cele mai multe ori această instituție îmbracă forma unei fundații care va recepta, prin acordul Ierarhului eparhiei, donațiile efectuate de credincioși, astfel încât, prin prevederea ei expresă în normele canonice și prin scopul ei, poate fi considerată de drept public, aceasta neînsemnând că exemplificarea instituțiilor de drept public făcută de cod este limitativă[58].

O altă rezolvare s-a găsit în Codul Canonic al Bisericilor Orientale. Astfel, după cum s-a arătat încă din timpul lucrărilor preparatorii ale Codului[59], „nu se va reține distinc-

---

[57] Can. 1274 § 1 CIC „*Habeatur in singulis diocesibus speciale institutum, quod bona vel obligationes colligat eum in finem ut sustentationi clericorum, qui in favorem dioecesis servitium praestant, ad normam can. 281 provideatur, nisi aliter eisdem provisum sit”*. Menționăm că în can. 281 se face referire la modalitățile de remunerare ale clericilor.

[58] Pentru calificarea acestor instituții ca fiind de drept public, a se vedea o bogată jurisprudență conciliară (SCConc. Litt. circ., 25 febr.1950, ScConc Decl., 17 dec. 1951 (AAS 41[1952] p. 44) și o serie de decrete papale (LG 13, 23; CD 6,21, 31; PC 13; AG 17, 38, PO 8,20, 21; ES I, 8, 11, 20; ES III 8, 19; SDO IV, 19-21; DPME 117, 134-138).

[59] Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Schema novissimum*, în *Breve relazione sull'attività della commissione dal 25 ottobre 1988 al 1 dicembre 1989,* Typis Polyglotis Vaticanis, 1992, p. 78-80.

ția între persoane juridice „publice" și „private"[60], soluție adoptată și în forma finală a Codului. Consecința acestei omisiuni este că toate bunurile fundațiilor pioase autonome înființate potrivit dreptului canonic oriental și având personalitate juridică prin efectul dreptului însuși sunt bunuri ecleziastice conform dispozițiilor can. 1009 § 2 CCEO.

Pentru a dobândi personalitate juridică civilă prin înscrierea în registrul asociațiilor și fundațiilor aflat în circumscripția teritorială unde își are sediul, fundația pioasă autonomă va trebui să respecte și dispozițiile dreptului român aplicabil în materie, așa cum sunt cuprinse în art.16 din O.G. 26/2000 cu privire la asociații și fundații, aprobată cu modificări prin Legea nr.246/2005, cu modificările și completările ulterioare.

Doctrina civilă și canonică sunt unanime în a recunoaște în instituția fundației și latura sa neconstitutivă de personalitate juridică, înțeleasă prin afectarea unui patrimoniu pentru atingerea unor scopuri, în principal nelucrative și de caritate publică[61].

2. Fundația pioasă neautonomă. Fundația a fost definită în doctrina civilă ca fiind actul prin care una sau mai multe persoane, fizice sau juridice, decid afectarea irevocabilă a bunurilor, drepturilor sau resurselor realizării unei opere de

---

60 G. Arteche, *Derecho Práctico Parroquial,* p. 456.

61 A se vedea pentru detalii A. Colin, H. Capitant, *Cours élémentaire de droit civil français* tome 3, 2[éd], par L. Julliot de la Morandière, Dalloz, 1955, pp. 760-763; J. Mazeaud, Fr. Chabas, *op. cit.*, p. 348 și 349; M. Michoud, *op. cit.*, p.490-506; A.M. Rodriguez, *op. cit.*, p.459-461; V. del Giudice, *op. cit.*, p. 321, V. de Paolis, *op. cit.*, p. 232 și urm.; T. Mauro, *op. cit.*, p. 98 și 99; I. Mitrofan, *op. cit.*, p. 443; P. Savaurret, *op. cit.*, p. 162 și 163; J. Videcoq- *Les Associations Diocésaines* (teză Univ.Caen) - Ed. Jouve &C[ie], Paris, 1928, p. 114 și urm.

interes general și cu scop nelucrativ, operațiunea rezumându-se, în forma sa cea mai puțin elaborată, la o liberalitate, donație sau legat, consimțită cu sarcina pentru beneficiarul ei - spital, universitate...- de a afecta bunurile primite unei activități determinate: crearea unui număr de paturi, constituirea unei biblioteci etc. Masa de bunuri destinată acestui uzaj nu este dotată, în sine, cu personalitate juridică, integrându-se patrimoniului celui care a primit-o.[62]

În ceea ce privește calificarea acestei mase de bunuri, arătăm că, deși doctrina canonică privește cu simpatie ideea unui patrimoniu autonom, potrivit curentelor doctrinare autohtone, egalizarea cu un patrimoniu distinct este privită cu reticență, înglobarea în noțiunea mai „îndulcită" din punct de vedere juridic al unei mase cu o afectațiune specială aflate într-un patrimoniu unic dar divizibil părând mai acceptabilă în contextul stadiului de dezvoltare a dreptului privat român.

Fundația pioasă neautonomă poate fi definită având ca punct de plecare can. 1303 § 1 pct. 2 CIC, ca fiind un complex de bunuri temporale, unite sub forma unei universalități de drept, devoluată unei persoane juridice preexistente, în scopul ca veniturile anuale obținute din acel patrimoniu să fie consacrate în întregime finalității proprii a Bisericii[63]. Descrierea nu se deosebește substanțial de ceea ce CCEO prevede în can. 1047 § 1 pct. 2.

Elementul constitutiv al acestei mase de bunuri corespunde întrucâtva aceluia al fundației pioase autonome, adică o pluralitate de bunuri care se prezintă sub forma unui patrimoniu, având prin afectațiune aceeași finalitate și mijloace pentru a o atinge. Lipsește totuși un element formal:

---

62 A se vedea B. Teyssié, *op. cit.*, p. 310

63 A se vedea P.G. Marcuzzi, *op. cit.*, p. 230.

decretul autorității competente care conferă universalității de bunuri personalitatea juridică de drept canonic.[64]

În dreptul oriental diferența este atenuată prin aceea că tot episcopului eparhial (care are și sarcina de a înființa fundații pioase autonome) îi revine îndatorirea de a-și da consimțământul pentru acceptarea fundațiilor pioase neautonome, potrivit can. 1049 § 1 CCEO.

Fundația pioasă neautonomă împrumută o serie de caracteristici intime ale donației, legatului, fiduciei, chiar și ale contractului sinalagmatic, fiecare dintre încercările de alăturare unora dintre aceste instituții nefiind la adăpost de critici. Considerăm că fundația neautonomă se încadrează greu în tiparele instituțiilor clasice, fiind o instituție distinctă, *sui generis*, dar perfect funcțională. Printre caracteristici amintim faptul că este în esență *gratuită*, realizată pe o *perioadă limitată*, are la bază o *masă patrimonială de afectațiune*, poate lua ca formă de cedare a patrimoniului persoanei juridice publice (conform CIC) atât forma donației (liberalitate *inter vivos*), cât și a testamentului (liberalitate *mortis causa)*, funcționează pentru *scopurile pioase* alese cu veniturile patrimoniului, iar la expirarea termenului poate provoca *părăsirea* persoanei juridice de către bunurile obiect al fundației pentru a fi devoluate unei alte persoane juridice.

---

64 P.G. Marcuzzi, *op. cit.*, p. 230; T. Mauro, *op. cit.*, p. 89.

Comunitățile religioase și curtea europeană a drepturilor omului

Pr. Dr. Ionuț-Gabriel Corduneanu
Vicar administrativ patriarhal

Sociologii sunt primii care au elaborat o distincție între societate și comunitate, iar o parte dintre juriști și-a însușit-o, ca fiind necesară pentru a înțelege funcționalitatea dreptului. Potrivit lui Georg Schwarzenberger, societatea este un mijloc în vederea atingerii unui scop (societate comercială, societate civilă, asociație sau fundație etc.), pe când comunitatea este un scop în sine,[1] modelul de comunitate fiind familia (comunitate naturală), dar și comunitățile religioase, care adesea folosesc terminologie specifică familiei (frate, părinte).

Membrii unei comunități rămân uniți, în pofida existenței lor individuale, pe când membrii unei societăți rămân izolați, în ciuda asocierii lor. Ca urmare, criteriul solidarității este principalul care face diferența între o societate și o comunitate.

Fiind un scop în sine, comunitatea se autoconservă, dar se și protejează împotriva devierilor comportamentale ale membrilor săi. Dacă se acordă drepturi într-o comunitate aceasta se întâmplă deoarece este în interesul întregii comunități și nu pentru că unul dintre membrii săi are puterea de a le pretinde.[2]

---

[1] Georg Schwarzenberger, „Cele trei tipuri de drept", *Noua Revistă de Drepturile Omului*, nr. 2, (2010), p. 110.

[2] Georg Schwarzenberger, „Cele trei tipuri de drept", p. 113.

Raporturile din cadrul comunității nu sunt de putere, în pofida organizării ierarhice cel mai adesea, ci de coordonare între diferiții membri, indiferent de funcțiile și poziția ocupată în comunitate.[3]

Persoana aparține în același timp mai multor grupuri sociale, unele societăți și altele comunități, existând o simultaneitate între relațiile sociale și cele comunitare. Din acest motiv sunt inevitabile unele confuzii, care însă pot fi distructive pentru comunitățile în cauză. Când dreptul puterii predomină față de dreptul coordonării, comunitatea devine societate și se reformează structural, pierzându-și caracterul comunitar, chiar dacă, eventual, dobândește o mai mare eficiență în acțiune.

Cu cât un sistem juridic este mai apropiat de dreptul comunității, cu atât mai puternic este caracterul său autonom[4], cu cât este mai apropiat de cel al societății, cu atât este mai heteronom. Comunitatea este autonomă ca organizare, nu își poate lua normele din afara ei, căci se desființează, ci și le creează după propriile imperative.

Aceste repere sociologice ajută la înțelegerea specificului comunităților religioase, în vederea unei raportări corecte la acestea. Prin generalizarea sintagmei de comunitate religioasă Curtea europeană a drepturilor omului (în continuare Curtea) nu a dorit doar să semnaleze caracterul colectiv al exercitării libertății de religie, ci și-a însușit, chiar

---

3 În acest sens, Curtea europeană a drepturilor omului a stabilit în mod constant că, atunci când opiniile unui membru al comunității diferă de cele oficiale ale comunității, membrul dizident are dreptul de a părăsi comunitatea, neputând beneficia de sprijinul statului pentru a schimba comunitatea din interior sau de a-și impune propriul punct de vedere în dauna celui al comunității.

4 Georg SCHWARZENBERGER, „Cele trei tipuri de drept”, p. 117.

dacă nu declarativ, o parte din spiritul considerentelor sus menționate.

Nici un tratat internațional în domeniul drepturilor omului nu a definit ce înseamnă religia sau credința. În ciuda numeroaselor texte care fac referire la religie în dreptul internațional public, nu există o definiție juridică general acceptată a acesteia, fiind notorie dificultatea unei astfel de formulări. Având în vedere importanța acestui termen în sfera drepturilor omului, pare îndreptățită observația că există riscul ca o definiție prea rigidă să poată fi utilizată pentru a discrimina și pentru a aduce limitări în anumite situații.[5]

De asemenea, obligația de neutralitate care revine statelor face religia greu de definit, întrucât există riscul de a face judecăți de valoare sau uniformizări constrângătoare pentru activitatea unor religii mai atipice față de modelul dominant în societate. Un alt motiv este acela că, adeseori, activitățile religioase au caracter mixt, respectiv implică, pe lângă aspecte strict legate de cult, și activități de învățământ, asistență socială și unele activități economice specifice (producerea și distribuirea de produse alimentare specifice sau de anumite obiecte legate de practica de cult), o eventuală excludere din definiția religiei a acestora însemnând o atingere adusă chiar libertății de religie.

Religia nu a fost definită nici de către Convenția europeană a drepturilor omului[6] (în continuare Convenția), nici

[5] W. Cole jr. Durham, „Facilitating freedom of religion or beliefs through religious asssociation laws”, în: Tore Lindholm, W. Cole Durham jr., Bahia G. Tahzib-Lie (coord.), *Facilitating freedom of religion or beliefs: a Deskbook*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2004, p. 353.

[6] Convenția pentru apărarea drepturilor omului și a libertăților fundamentale, adoptată de Consiliul Europei la Roma, în data de 4 noiembrie 1950.

de către instituțiile pe care le-a creat[7]. În identificarea unei religii Curtea a recurs la mai multe metode, de regulă în funcție de împrejurările cauzei. În cazul marilor religii tradiționale nici nu a considerat necesară o analiză a problemei dacă suntem în fața unei religii, aici acționând, chiar dacă nu a fost enunțat expres, criteriul consensului. Cauze în care a fost vorba de creștinism (catolicism[8]; ortodoxie[9]; greco-catolicism[10]; protestantism[11]), iudaism[12] sau islam[13], deși au privit probleme legate de libertatea de religie sau discriminarea pe motive de religie, nu au implicat vreun moment stabilirea aspectului dacă avem de-a face cu o religie.

Atunci când este vorba de credințe mai recente sau mai puțin cunoscute, Curtea a utilizat două criterii pentru a identifica dacă respectivele entități se bucură de libertate de religie: al autoidentificării și al calificării de către autoritățile naționale, fără ca să determine, după criterii proprii dacă o grupare este sau nu o religie. Ambele metode

7 Jean-François Renucci, *Tratat de drept european al drepturilor omului,* Ed. Hamangiu, București, 2009, p. 211. Curtea europeană a drepturilor omului este cea mai important dintre instituțiile create prin Convenție, dar până în anul 1998 a funcționat și o Comisie europeană a drepturilor omului.

8 Ex. hotărârea din 16 decembrie 1997, *Biserica catolică din Hania c. Grecia,* nr. 25528/94.

9 Ex. hotărârea din 22 ianuarie 2009, *Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare (Mitropolitul Inochentie)* și *alții c. Bulgaria,* nr. 412/03.

10 Ex. hotărârea Marii Camere din 29 noiembrie 2016, *Parohia greco-catolică Lupeni și alții c. România,* nr. 76943/11.

11 Decizia ComisEDO din 11 aprilie 1996, *Finska Församlingen i Stockholm și Hautaniemi c. Suedia,* nr. 24019/94.

12 Hotărârea Marii Camere din 27 iunie 2000, *Cha'are Shalom ve Tsedek c. Franța*, nr. 27417/95.

13 Hotărârea din 26 octombrie 2000, *Hasan și Ceauș c. Bulgaria,* nr. 30985/96.

de raportare la ce este o religie sunt externe Convenției și poartă un grad mare de subiectivitate, dar procedând astfel Curtea a avut garanția respectării propriei neutralități față de fenomenul religios, precum și a marjei proprii de apreciere a statelor.

Curtea a adus o serie de clarificări, în cauza *Campbell și Cosans c. Regatul Unit*[14], precizând că o convingere (implicit una religioasă), în sensul Convenției, denotă puncte de vedere care ating un anumit nivel de forță, seriozitate, coerență și importanță.

Mai multe decizii ale fostei Comisii a drepturilor omului[15] (în continuare, fosta Comisie), înființată tot de către Convenție, arată că aceasta face o diferență clară între o convingere religioasă și o puternică motivație personală, încercând să evite subiectivismul către care duce o apropiere pur individualistă. Astfel, în cauza *Daratsakis c. Grecia,* în care reclamantul refuza să mute mormântul tatălui său pentru motive religioase, fosta Comisie a precizat:

> "*chiar ținând cont de faptul că comportamentul reclamantului are o puternică motivație personală, Comisia nu consideră că este vorba de o manifestare a unei religii în sensul în care poate fi interpretată ca expresia esențială și coerentă a convingerilor religioase ale reclamantului*" [16].

Existența unei comunități mai largi care împărtășește acea religie sau convingere este o garanție că acestă convingere scapă arbitrariului, imaginației sau subiectivității individuale. Caracterul colectiv al faptului religios îl diferențiază

---

14 Hotărârea din 25 februarie 1982, *Campbell și Cosans c. Regatul Unit*, nr. 7511/76 și 7743/76.

15 Desființată prin intrarea în vigoare a Protocolului 11 la Convenție, în anul 1998.

16 Decizia ComisEDO din 7 octombrie 1987, *Daratsakis c. Grecia,* nr. 12902/87.

de simplele opinii sau idei personale sau filosofice.[17] Aceste două elemente au fost identificate destul de rapid ca fiind reprezentative în definirea religiei: un element obiectiv, respectiv existența unei comunități de persoane, și un element subiectiv, reprezentat de credința[18] în divinitate, supranatural, absolut, sacru. Credința poate exista și la nivel individual, izolat, dar numai atunci când este împărtășită de o comunitate putem vorbi de o religie.

În acest sens, în cauza *X c. Danemarca,* fosta Comisie a conturat o definiție a termenului biserică, utilizat în acea vreme pentru a denumi o religie sau o comunitate religioasă: "*O biserică este o comunitate religioasă organizată, bazată pe convingeri identice sau în foarte mare măsură similare*"[19]. Prin această definiție elementul de convingere comună și caracterul organizat devin elemente esențiale în viziunea fostei Comisii.

Și Curtea a subliniat în repetate rânduri, ulterior, că "*o comunitate religioasă în mod tradițional și universal există sub forma unei structuri organizate. Comunitățile religioase se supun unor reguli care sunt văzute adeseori de fideli ca fiind de origine divină.*"[20]

Analiza principiilor unei credințe este permisă autorităților naționale, atât pentru a se stabili dacă avem de-a face cu o religie, cât și pentru a se vedea dacă acele principii nu contravin ordinii de drept sau drepturilor și liber-

17 Patrice Rolland, *Ordre publique et pratiques religieuses,* în La protection internationale de la liberté religieuse. International protection of religious freedom, Bruylant, Bruxelles, 2002, p. 247.

18 Jacques Robert, „La liberté de religion, de pansée et de croyance", în *Libertés et droits fondamentaux*, Rémy Cabrillac, Marie-Anne Frison-Roche, Thierry Revet (coord.), Dalloz, Paris, 2007, p. 367.

19 Decizia ComisEDO din 8 martie 1976, *X c. Danemarca*, nr. 7374/76.

20 *Hasan și Ceauș c. Bulgaria*, precit.

tăților celorlalți. Așa cum a precizat în mai multe cauze[21] Curtea apreciază că solicitarea de către autoritățile naționale a unui document expunând principiile fundamentale ale religiei este necesar pentru ca statul să poată determina autenticitatea organizației care dorește să dobândească statutul de cult și să verifice dacă această religie nu constituie un pericol pentru societatea democratică.

Cu toate acestea, poziția autorităților naționale este departe de a fi normativă pentru Curte, atunci când ea nu coincide cu autoidentificarea din partea credincioșilor și a comunității. Astfel, *alevismul* din Turcia, calificat ca organizație culturală parte a islamului de către autoritățile turce și autoidentificat ca religie de sine stătătoare de către aleviții înșiși, face obiectul mai multor cauze în ultimii ani, cauze care duc, treptat, la emanciparea acestei comunități de islamul sunit oficial. Scoaterea acestei religii de sub tutela forțată a islamului turc s-a făcut până în prezent în următoarele etape: dreptul aleviților de a nu participa la orele obligatorii de religie islamică (cauza *Hasan și Eylem Zengin c. Turcia*[22]) și recunoașterea *cemevi*-urilor alevite ca lăcașuri de cult, beneficiind de toate drepturile și facilitățile fiscale recunoscute de legislația turcă pentru această categorie de edificii (cauza *Cumhuriyetçi Eğitim Ve Kültür Merkezi Vakfi c. Turcia*[23]).

Concluzionând, putem extrage din jurisprudența invocată câteva elemente referitoare la religie în viziunea Curții.

---

[21] Decizia Curții din 3 mai 2009, *Lajda și alții c. Republica Cehă,* nr. 20984/05; decizia Curții din 14 iunie 2005, *Cârmuirea Spirituală a Musulmanilor din Republica Moldova c. Moldova*, nr. 12282/02.

[22] Hotărârea din 9 octombrie 2007, *Hasan și Eylem Zengin c. Turcia,* nr. 1448/04.

[23] Hotărârea din 2 decembrie 2014, *Cumhuriyetçi Eğitim Ve Kültür Merkezi Vakfi c. Turcia,* nr. 32093/10.

Religia implică convingeri având un anumit nivel de forță, seriozitate, coerență și importanță, convingeri care trebuie să fie împărtășite în mod identic sau asemănător de către mai multe persoane care se autocalifică drept aparținători ai aceleiași religii și, bineînțeles, de structurile reprezentative ale comunității religioase respective. O religie trebuie să poată să fie identificată, având un caracter public, iar nu secret, ascuns sau strict privat, manifestările religioase care fac obiectul protecției fiind enumerate de către Convenție în articolul 9 paragraful 1: cult, învățământ, practici și îndeplinirea ritualurilor.

Curtea nu a dat nici un indiciu despre numărul minim de membri pentru a fi considerat "religie", ce durată de existență trebuie să aibă comunitatea, cât de dezvoltate trebuie să fie regulile ei, însă rezultă fără nici o îndoială caracterul comunitar al oricărei religii.

Fosta Comisie este cea dintâi care a arătat în cauza *Hasan și Ceauș c. Bulgaria* că cel mai important drept al unei comunități religioase este autonomia sa organizațională și că manifestarea colectivă a unei credințe religioase nu este limitată la rugăciunea comună, slujbe sau învățământul religios. Prin favorizarea anumitor lideri ai comunității religioase în defavoarea celorlalți, fosta Comisie a constatat că autoritățile bulgare

> "*au interferat în treburile interne ale comunității religioase și au încălcat dreptul acesteia la autonomie organizațională, astfel cum este protejat de articolul 9 din Convenție*".[24]

Marea Cameră a Curții și-a însușit în totalitate raționamentul fostei Comisii, dezvoltându-l într-o amplă formulare pe care o voi prezenta aproape integral:

---

[24] Hotărârea din 2 decembrie 2014, *Cumhuriyetçi Eğitim Ve Kültür Merkezi Vakfi c. Turcia,* nr. 32093/10.

> „în mod tradițional și universal comunitățile religioase există în forma unor structuri organizate. Ele respectă reguli care sunt adeseori văzute de către aderenți ca având origine divină... Participarea la viața comunității este o manifestare a religiei protejată de articolul 9 din Convenție. Când problema privește organizarea comunității religioase, articolul 9 din Convenție trebuie interpretat în lumina articolului 11, care protejează viața asociativă împotriva interferențelor nejustificate ale statului. Văzut din această perspectivă, dreptul credinciosului la libertate de religie cuprinde așteptarea că comunității i se va permite să funcționeze pașnic, liber de intervenția arbitrară a statului. Într-adevăr, existența autonomă a comunităților religioase este indispensabilă pentru pluralism într-o societate democratică și astfel se află în chiar inima protecției pe care articolul 9 o oferă. Autonomia privește direct nu doar organizarea comunității ca atare, dar și exercitarea efectivă a dreptului la libertate de religie de către toți membrii săi activi." [25]

Așa cum se observă, Curtea se referă ca la niște sinonime la sintagme precum "*viața organizațională*", "*problemele interne*", "*organizarea comunității*", "*autonomia organizațională*", "*existența autonomă a comunităților religioase*".

Această discuție amplă despre comunitatea religioasă și despre autonomia ei nu este însă prima afirmare a autonomiei. Prima utilizare de către Curtea europeană a însuși termenului de autonomie a fost realizată în anul 1990, în cauza *Sfintele Mânăstiri c. Grecia,* unde a reținut că, întrucât țin de tutela spirituală a arhiepiscopului locului unde sunt situate și nu de cea a statului, mânăstirile constituie entități distincte de acesta din urmă, față de care se bucură de o autonomie completă.[26] A fost necesară afirmarea de către Curte a conceptului de autonomie referitor la o co-

---

25 *Hasan și Ceauș c. Bulgaria,* precit.

26 *Sfintele Mânăstiri c. Grecia,* precit.

munitate religioasă dintr-un stat precum Grecia în care Biserica Ortodoxă deține o poziție de drept public, întrucât în acest tip de relație stat-comunități religioase autonomia este periclitată și trebuie afirmată explicit.

Tandemul obligația de neutralitate a statului – dreptul la autonomie organizațională a comunității religioase a stat la baza unui număr important de cauze ale Curții, soluționate potrivit logicii juridice enunțate în cauza *Hasan și Ceauș c. Bulgaria*[27]. Circa o treime dintre cauzele soluționate de Curte care au legătură cu libertatea de religie sunt analizate din perspectiva autonomiei și a neutralității, ceea ce reflectă și ponderea foarte importantă a autonomiei în conținutul libertății de religie.

Cea mai importantă sinteză și enumerare a elementelor de conținut al autonomiei este făcută de Curte în cauza *Svyato-Mykhaylivska Parafiya c. Ucraina,* hotărâre complexă, în care autonomia este privită dintr-o perspectivă largă și descriptivă.

Astfel, Curtea enumeră în această cauză drept constituente ale autonomiei comunității religioase, într-o înșiruire decurgând din specificul problemelor deduse judecății: dreptul comunităților religioase de a dobândi personalitate juridică și de a-și înregistra schimbările și amendamen-

---

[27] Hotărârea din 13 decembrie 2001, *Mitropolia Basarabiei și alții c. Moldova,* nr. 45701/99, hotărârea din 16 decembrie 2004, *Sfântul Consiliu Suprem al Comunității Musulmane c. Bulgaria*, nr. 39023/97, hotărârea din 5 octombrie 2006, *Ramura moscovită a Armatei Salvării c. Rusia*, nr. 72881/01, hotărârea din 31 iulie 2008, *Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas și alții c. Austria,* nr. 40825/98, hotărârea din 14 iunie 2007, *SvyatoMykhaylivska Parafiya c. Ucraina*, nr. 77703/01, *Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare (Mitropolit Inochentie) c. Bulgaria,* precit., *Martorii lui Iehova din Moscova c. Rusia,* precit., *Sindicatul Păstorul cel Bun c. România,* precit.

tele statutului, dreptul de a primi și exclude în mod liber membri, dreptul de a-și reglementa conduita și a-și administra problemele în mod liber[28]. Ca o concluzie, Curtea precizează:

> "*Structura internă a unei asociații religioase și modul în care își reglementează calitatea de membru trebuie să fie văzute ca mijloace prin care astfel de asociații sunt capabile să exprime credințele și să își mențină tradițiile religioase*."[29]

Câțiva ani mai târziu Marea Cameră, în cauza *Sindicatul Păstorul cel Bun c. România,* a elaborat pentru prima dată un capitol special în cadrul *Principiilor generale,* care se intitulează *Cu privire la autonomia organizațiilor religioase,* arătând importanța pe care o acordă acestei dimensiuni centrale a libertății de religie.

În una dintre cele mai recente afirmări de către Curte a autonomiei comunităților religioase, aceasta a fost numită de către Curte "*corolar al obligației de neutralitate a statului*"[30] , iar sensul cel mai important a fost considerat acela de libertate a comunității față de ingerințele statului.

Concluzionând, Curtea a acordat o importanță deosebită comunităților religioase și drepturilor acestora, în principal autonomiei instituționale. Deși nu putem vorbi de un impact egal al diferitelor soluții pronunțate, unele cauze soluționate sunt, fără îndoială, istorice.

Astfel, Curtea a determinat unele state părți ale Convenției să înceteze persecutarea unor comunități religioase minoritare, cărora nu li se recunoștea nici măcar personalitatea juridică (precum Mitropolia Basarabiei, aflată în jurisdicția

---

28 *Svyato-Mykhaylivska Parafiya c. Ucraina,* precit.

29 *Svyato-Mykhaylivska Parafiya c. Ucraina,* precit.

30 Hotărârea Marii Camere din 26 aprilie 2016, *Izzettin Dogan și alții c. Turcia*, nr. 62649/10.

Patriarhiei Române, în Moldova[31]); a sancționat implicarea abuzivă și părtinitoare a statului în conflictele din interiorul unor comunități religioase (atât cea musulmană, cât și cea ortodoxă în Bulgaria[32]); a forțat, pas cu pas, Turcia să recunoască pe aleviți drept comunitate religioasă[33]; a utilizat cauzele privitoare la organizația religioasă Martorii lui Iehova pentru a obliga unele state să creeze criterii transparente și nediscriminatorii pentru acordarea statutului juridic comunităților religioase (în Austria[34]); a confirmat justețea unor măsuri statale, tranșând conflicte interne care afectau societatea (în Turcia[35]

[31] Hotărârea *Mitropolia Basarabiei și alții c. Moldova,* precit.

[32] Hotărârea *Hasan și Ceauș c. Bulgaria,* precit.; hotărârea *Sfântul Consiliu Suprem al Comunității Musulmane c. Bulgaria*, precit. (comunitatea musulmană); hotărârea *Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare (Mitropolitul Inochentie)* și *alții c. Bulgaria,* precit. (comunitatea ortodoxă).

[33] Hotărârea *Hasan și Eylem Zengin c. Turcia,* precit.; hotărârea din 16 septembrie 2014, *Mansur și alții c. Turcia,* nr. 21163/11 (obligarea copiilor aleviți de a participa la oră de religie musulmană); hotărârea din 2 februarie 2010, *Sinan Ișik c. Turcia,* nr. 21924/05 (menționarea din oficiu a religiei musulmane pe cartea de identitate, deși era alevit); hotărârea *Cumhuriyetçi Eğitim Ve Kültür Merkezi Vakfi c. Turcia,* precit. (neacordarea discriminatorie de facilități – scutirea de plata energiei electrice consumate - lăcașurilor de cult alevite); hotărârea *Izzettin Dogan și alții c. Turcia*, precit. (obligația recunoașterii juridice a aleviților prin acordarea personalității juridice).

[34] Hotărârea *Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas și alții c. Austria,* precit.

[35] Hotărârea Marii Camere din 10 noiembrie 2005, *Leyla* Șahin *c. Turcia,* nr. 44774/98 (problema vălului islamic în unitățile de învățământ); Hotărârea Marii Camere din 13 februarie 2003, *Refah Partisi (Partidul Prosperității)* și alții *c. Turcia*, nr. 41340/98, 41342/98, 41343/98 și 41344/98 (problema partidelor politice care doreau reinstaurarea șariei și a unui sistem de drept multijuridic, conform căruia legislația aplicabilă cetățenilor diferă în funcție de comunitatea religioasă căreia aparțin).

și România[36], în general a clarificat aspecte importante ale relațiilor între stat și comunitățile religioase.

[36] Hotărârea *Parohia greco-catolică Lupeni și alții c. România,* precit. (validarea unei soluții de reglementare a diferendului patrimonial dintre comunitățile ortodoxe și greco-catolice din România care nu implică *restitutio in integrum* a fostelor proprietăți greco-catolice deținute de ortodocși și confirmarea criteriului voinței majorității credincioșilor, în aplicarea dată de Înalta Curte de Casație și Justiție după anul 2012).

PRINCIPIILE CANONICE FUNDAMENTALE ÎN TRADIȚIA BISERICII ORTODOXE



Les attentats de janvier 2015 et le respect laïc en discipliner France. Comment la liberté de la satire? Réponses de l'Etat de droit à un "islamisme" terroriste[1]

Jean-Paul Durand op
Professeur honoraire de l'Institut catholique de Paris, fondateur d'AIDOP

Mots clés: massacre terroriste, la liberté de la satire, le principe constitutionnel laïc, la liberté de religion

Le massacre terroriste, qualifié généralement d'islamiste, de janvier 2015 dans Paris contre le comité de rédaction du journal satirique *Charlie Hebdo* n'a pas fini de susciter des commentaires, notamment sur les épreuves successives que traverse la laïcité française .

La France est une République laïque selon les constitutions successives de 1946 et de 1958. Le principe constitutionnel laïc est le principe du respect entre croyants et non croyants, ainsi que le respect entre l'Etat non confes-

---

1 Jean-Paul Durand , «Les attentats de janvier 2015 et le respect laïc en France: comment discipliner la liberté de la satire? Réponse de l'Etat de droit à un 'islamisme' terroriste», in : Quaderni di diritto e politica ecclesiastica, décembre 2015, (Milan).

sionnel et chacun des cultes ou religions . La liberté de religion s'exerce en France en principe dans le cadre du respect de l'ordre public républicain . La déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789 est toujours en vigueur dans l'Etat de droit français, en vertu du préambule de la constitution du 4 octobre 1958. Selon l'article 10 de cette déclaration de 1789 : "Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi". Le mot respect figure explicitement dans la constitution de 1958 de la Cinquième République . Selon son article 1 : "La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances". [2]

Parmi les vifs débats relancés par l'exécution sommaire à *Charlie Hebdo* et par la prise d'otages sanglante aussi et qui lui est liée , de janvier 2015, deux questions interrogent l'Etat de droit :

comment l'Etat de droit français répond-t-il à des actes avérés terroristes et qui s'affichent être des actes islamistes ? Peu de jours après, Al-Qaida au Yémen a revendiqué cet assassinat contre la rédaction de ce journal satirique.

Et cette première question n'a pas fait disparaître une autre question qui n'est pas nouvelle : comment discipliner la liberté de la satire ? Dans l'opinion publique notamment française, malgré une très forte campagne privilégiant l'indi-

---

[2] Janine Dufaux, Philippe Dupuy, Jean-Paul Durand et alii (Ed.), *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français*, Collection Droit civil ecclésiastique, Préface de Mgr Jean-Pierre Ricard, Paris, Cerf, 2005, p . 278. (Version consolidée sur site de la Conférence des évêques – catholiques - de France, 2009 ; et à paraître une quatrième version électronique fin 2015 ou début 20116).

gnation et privilégiant les libertés d'expression, de presse et la liberté de pouvoir tout caricaturer, de larges composantes de l'opinion ont préféré proclamer *ne pas être Charlie* tout en refusant l'intolérance et la caricature trop agressive : satire où la haine et le racisme ne laissent plus de place pour l'humour et le débat de bon aloi .

A propos de la première question il faudrait traiter de la lutte anti-terroriste comme telle[3]. Et en France notamment, la lutte anti-terroriste n'est pas autorisée par l'Etat de droit de varier, ni d' être modulée selon les groupes, ni selon les opinions. Confessionnels ou non, des actes terroristes ont-ils été commis, oui ou non ? La politique et la justice ont partout des rapports complexes, mais en prin-

[3] Emmanuel Saulnier-Casia, "L'art de la caricature et le droit au blasphème", in *Petites affiches*, N°21, 29 janvier 2015, p. 15 et 16. ; Collectif, "Dossier : Démocratie et terrorisme", in *Revue du droit public* (Librairie générale Droit & jurisprudence), N°2, mars-avril 2015, pp. 297-564. J'attire l'attention sur ce volume remarquable dont voici la table des matières qui mérite d'être communiquée à titre heuristique :Jean Baechler, "Les libertés d'opinion et d'expression", pp. 301-308; Brigitte Basdevant-Gaudemet, "Histoire juridique du blasphème: péché, délit, liberté d'expression ?", pp. 309-318); Emmanuel Derieux , "Les médias face au terrorisme. Pour des médias libres et responsables", pp. 319-228); Yves Gaudemet, "La laïcité , forme française de la liberté religieuse", pp. 329-338); Jean-Christophe Martin, "L'Union européenne et la lutte contre le terrorisme", pp. 339-346; Jean Morange , "La liberté d'expression en France : un droit adapté?", pp. 347-356; Henri Oberdorff, "La République française face au défi du terrorisme", pp. 357-370); Dominique Rousseau, "Charlie ou l'expérience de la construction juridique du peuple", pp. 371-376; Elisabeth Zoller, "Le *Patriot Act* : retour sur un texte controversé", pp. 377-388; ainsi que la chronique européenne de Jean-Pierre Schouppe, "L'autonomie des Eglises en matière d'instruction dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme (à propos de l'arrêt Gr. Ch. Fernandez Martinez c. Espagne, 12 juin 2014), pp. 499-524.

cipe la plupart des Etats affirment lutter contre tout acte de terrorisme. En tout cas , ce sujet très difficile mérite d'autres développements que le présent article ne peut exposer ici. Cela renvoie aussi et en particulier aux rapports entre religions, violence et guerre. [4] Ce sont des défis pour la liberté de conscience, pour la liberté religieuse et de religion, ainsi que pour l'avenir de la laïcité[5] , pour l'avenir de l'Etat laïc[6].

Il faudrait étudier en France et dans le monde quelles sont les voix musulmanes qui ont osé condamner , à l'occasion des attentats à Paris de janvier 2015, tout terrorisme et osé condamner a fortiori tout amalgame entre islam, is-

---

4 Pierre Viaud (Dir.), *Les religions et la guerre* (Secrétariat général de la Défense nationale), Collection Recherches morales-Positions, Paris, Cerf, 1991, 583 pages; Collectif, "(Dossier) Violence sacrée ? Religions entre guerre et réconciliation", in *OASIS*, N°20, décembre 2014, 176 p.

5 Nicolas Truong, "La Gauche fracturée par le retour du religieux", in *Le Monde*, vendredi 8 mai 2015, p. 12 ; Collectif, "(Dossier grand public) Laïcité, la grande confusion. A l'école', au travail, dans la rue…", in *La Vie*, N°3635, 30 avril-6 mai 2015, pp. 17-27; Sonya Faure, "La Laïcité : notion biaisée par les politiques", in *Libération*, Samedi 28- Dimanche 29 mars 2015, p. 6-7 ; Philippe Portier, "L'Etat hésite entre recon naissance et surveillance", in *La Croix*, 12 mars 2015 ; Stephanie Hennette Vauchez et Vincent Valebtin, *L'affaire Baby Loup ou la nouvelle laïcité*, Paris, Librairie générale Droit Jurisprudence, & Lextenso Editions, 2014.

6 Cf. Séminaire annuel international : "Quel devenir de l'Etat laïc ?" Première séance le 9 décembre 2015 à Paris (9h-21h, 18 rue des Tanneries Paris 13°), organisé par l'Agence internationale Diplomatie et Opinion Publique (AIDOP) et par le Centre dominicain des études du Saulchoir (CES). Groupe de recherche sous la direction de Jean-Paul Durand op et de Bernard Bourdin op. Le matin en histoire des institutions et des doctrines ; l'après midi de comparatisme ; soirée sur l'actualité des huit régimes de la République française laïque concernant la liberté religieuse. www.aidop.org; www.blog-aidop.com (via Digital expression) .

lamisme et terrorisme . Des voix musulmanes ont en effet dénoncé qu'il soit admis qu'un terrorisme soit commis et revendiqué au nom d'un islamisme et encore moins au nom de l'islam.[7]

Dans le présent article, nous pouvons insister sur certains aspects de la seconde question, à savoir les limites de la liberté satirique. Et nous pouvons faire un bref bilan sur le droit français en vigueur concernant les injures et la diffamation.

A l'échelon législatif, il faut évoquer la loi du 29 juillet 1881 sur la liberté de la presse. Son Chapitre IV prévoir la lutte à propos des crimes et délits commis par la voie de la presse ou par tout autre moyen de publication .

A l'échelon règlementaire, les articles R 624-3,4 ,5 et 6 du Code pénal qualifient et prévoient une répression à propos de la diffamation et de l'injure non publiques présentant un caractère raciste ou discriminatoire . Il faut consulter le décret du 25 mars 2005, article 5, inscrit au Code de procédure pénale à l'article R 41-3 . Il complète le code de procédure pénale, afin de préciser que les diffamations et injures non publiques qui présentent un caractère raciste ou discriminatoire . Elles renvoient aux articles R 624-3 et R 624-4 du Code pénal . Elles relèvent de la compétence du tribunal de police et non pas de la juridiction de proximité.

Et à l'échelon de la jurisprudence, citons plusieurs arrêts de principe. Le juge a précisé la notion de "caractère diffamatoire" : l'arrêt de la Chambre criminelle de la Cour de cassation du 7 décembre 1993 (Alliance générale contre le racisme et pour le respect de l'identité française et chré-

---

7 Voir en France les commentaires respectifs du Dr sunnite Ghaleb Bencheikh et du Pr. Abdennour Bidar ; et voir les analyses du professeur chiite Mohammad Ali Amir Moezzi.

tienne, AGRIF) [8] concerne le Carmel d'Auschwitz. Le journal *L'Evènement du jeudi* avait pris parti contre le carmel. L'AGRIF fut poursuivi sur le fondement de l'article 48-1 de la loi du 29 juillet 1881. Et la Cour d'appel avait ensuite rejeté le recours en estimant que seul le Carmel pouvait agir , que l'action engagée par l'AGRIF avait été faite sans l'autorisation du Carmel. Quant à la Cour de cassation, elle rejette cet argument ; elle estime que les expressions de la publication critiquée ne visaient pas seulement le Carmel, mais aussi le groupe de ses membres, et tous les religieux susceptibles d'être associés au comportement que ce journal estimait condamnable. Ainsi l'AGRIF pouvait selon la Cour de cassation, agir sans l'accord des victimes de l'infraction.

Un arrêt de la Chambre criminelle inédit du 14 juin 2000 (Paul G.), précise la notion de diffamation publique: une publication a reproché aux chrétiens d'avoir contribué à la Shoah. Que des aspects de la doctrine chrétienne étaient réputés générateurs d'un antijudaïsme et d'un antisémitisme qui auraient rendu possible ces crimes, formant un terrain où ont germé l'idée et la réalisation de ces terribles méfaits à Auschwitz. La chambre criminelle a confirmé la condamnation décidée par la Cour d'appel à l'encontre du complice du délit de diffamation publique envers la communauté des chrétiens en raison de leur religion.

Citons un arrêt de la deuxième chambre civile de la Cour de cassation, du 26 avril 2001, AGRIF [9] à propos d'un article diffamatoire envers les chrétiens : le journal satirique *Charlie Hebdo* avait attaqué le Pape de manière grave et grossière. L'AGRIF a engagé une action en responsabilité civile à l'encontre du directeur de ce journal et contre l'auteur

8 *Bulletin criminel*, N° 373, 1993, p. 931.

9 Inédit, N° 99-10490.

de l'article, en estimant qu'étaient constitutives d'une diffamation contre un groupe religieux les imputations, dans l'article litigieux, d'assassinats, d'antisémitisme, de racisme homosexuel, d'hypocrisie et d'enrichissement personnel au détriment des pauvres. La Cour de cassation a rejeté le recours, en jugeant qu'il n'y avait pas dans ce cas d'allégations de faits précis pouvant être imputés à un groupe religieux déterminé et qui portent atteinte à l'honneur et à la réputation de ce groupe religieux. Certes admet la Cour, ce sont des critiques très virulentes ; toutefois cette virulence doit s'apprécier au regard du caractère de cette publication réputée anticléricale et grossièrement satirique : des critiques relevant d'un simple débat d'opinions qu'il n'appartient pas au juge d'arbitrer.

Alors qu'un arrêt de la 2e chambre civile du 28 février 1996 [10] avait, lui, censuré un arrêt d'appel rejetant le recours de l'AGRIF , avec pour motif que le Pape seul était en cause personnellement et non la religion catholique toute entière ; que la liberté de la presse n'est limitée que par la loi du 29 juillet 1881, que l'AGRIF ne prouve aucune faute distincte de la provocation prohibée par l'article 24 de cette loi de 1881 ; la Cour de cassation avait donc censuré ces deux arguments.

La deuxième chambre civile de la Cour de cassation du 14 mars 2002 [11] a précisé la notion de diffamation : l'abus de la liberté d'expression en matière de liberté de la presse, est donc prévu par la loi du 29 juillet 1881. Ces abus ne peuvent pas être poursuivis sur le fondement de l'article 1382 du Code civil. Telle émission de télévision a été l'occasion de qualifier d'association de malfaiteurs un mouvement accusé d'être une secte : ce fait peut être constitutif

---

10 AGRIF, N° 93-20663.

11 *Bulletin* II, N°46, 2002, p. 39.

d'une diffamation au sens de l'article 29 de la loi du Z9 juillet 1881, car l'allégation en cause est susceptible de preuve et de débat contradictoire.

Selon la chambre criminelle de la Cour de cassation du 30 mars 2004, X… Nadji, Y. Philippe, Société Lyon Mag ,[12]le fait d'accuser le directeur d'une mosquée d'absence de clarté de sa gestion et d'irréligiosité, constitue une diffamation publique envers un particulier, dès lors que , sur le premier aspect, les prévenus n'ont pas sérieusement vérifié le bien-fondé de leurs affirmations, et à propos du second aspect, qu'ils attaquent le directeur de la mosquée dans le domaine de sa vie privée et de sa pratique religieuse. Que les juges d'appel ont exactement apprécié en l'espèce le sens et la portée des allégations incriminées, et qu'elle a, à bon droit, refusé aux prévenus le bénéfice de la bonne foi.

Nous pourrions citer à propos de l'injure l'arrêt de la chambre criminelle de la Cour de cassation du 6 novembre 2007, X. Marc, non publié[13] , ainsi que l'arrêt de la première chambre civile de la Cour de cassation du 14 novembre 2006, Société GP et JC Decaux contre Association Libertés et croyances, [14]ainsi que, à propos des injures publiques, le jugement du Tribunal de grande instance de Paris, du 22 mars 2007, société des Habous et des lieux saints de l'Islam et l'Union des organisations islamiques de France, contre Philippe Val et société Editions Rotative. [15]

Je cite un extrait significatif des difficultés de qualifications dont les juges sont chargés au nom de l'ordre public et de son interprétation : "L'inscription de la profession de foi musulmane sur la bombe, dont la mèche est allumée et

---

12 *Bulletin criminel* , N°81, 2004, p. 302.

13 N° 06-89077.

14 *Bulletin civil*, pourvoi N° 05-15822.

15 Numéros 0621308076 et 0620808086.

prête à exploser, laisse clairement entendre que cette violence terroriste serait inhérente à la religion musulmane". Mais le jugement du Tribunal de grande instance de Paris pense que : "le dessin ne saurait être apprécié, au regard de la loi pénale, indépendamment du contexte de sa publication" (…), " un acte de résistance à l'intimidation et de solidarité envers les journalistes menacés ou sanctionnés, en prônant 'la provocation et l'irrévérence' et en se proposant ainsi de tester les limites de la liberté d''expression".

Le journal en question éditait en même temps "un texte en faveur de la liberté d'expression adressé à *Charlie Hebdo* par l'Association du manifeste des libertés (AML) rassemblant 'des hommes et des femmes de culture musulmane qui portent des valeurs de laïcité et de partage '.".

Pour le jugement, l'infraction n'est pas constituée : en effet, le dessin ne serait que la reproduction d'une caricature publiée par un journal danois ; ce dessin est inclus dans un numéro spécial dont la couverture "éditorialise" l'ensemble du contenu et servirait de présentation générale à la position de *Charlie Hebdo*. "En une telle occurrence, il ne peut être regardé comme participant à la réflexion dans le cadre d'un débat d'idées sur les dérives de certains tenants d'un islam intégriste ayant donné lieu à des débordements violents" (…).

Ces sont quelques échos de la tâche du droit français laïc devant les défis de la liberté et du respect.

Mais une démocratie parlementaire n'est-elle pas fragile ?[16] Le philosophe Jean-Marc Ferry [17]s'interroge sur les

---

[16] Jean-Marc Ferry, *La république crépusculaire. Comprendre le projet européen in sensu cosmopolitico*, Collection Humanités, Paris, Cerf, 2010 , 304 pages.

[17] Jean-Marc Ferry, *Les lumières de la religion. Entretien avec Elodie Maurot*, Paris, Bayard,2013, 227 pages ?

ressources paradoxales de certains faits religieux qui, peut -être, pourraient apporter leur concours à la démocratie , au lieu de la fragiliser. A mon avis, la crise moderniste a montré et montre encore que les religions ont à trouver en elles-mêmes les motifs légitimes et autorisés pour entreprendre des adaptations : car ces adaptations doivent éviter d'être accusées d'être modernistes ou d'être blasphématoires.

Entre l'institution religieuse et l'institution post-moderne, et selon leurs immenses diversités respectives, certains points d'entente et de respect réciproques existent pour un vivre ensemble au XXI° siècle, en France, en Italie, en Europe, dans le monde , [18] malgré le intégrismes et les intransigeantismes de toutes sortes, les populismes[19]. Habermas l'avait souligné.[20]

---

18 Silvio Ferrari, Rinaldo Cristofori (éd.), *Law and Religion in the 21st Century. Relations between States and Religious Communities*, (ICLARS & Ashgate), Farnham, Burlington, 2010, 385 pages.

19 Thierry Baudet, *Indispensables frontières. Pourquoi le supranationalisme et le multiculturalisme détruisent la démocratie*, Préface de Pascal Bruckner, Editions du Toucan, Paris, 2015, 586 pages (avec une riche bibliographie). Venant de sa thèse de doctorat soutenue aux Pays-Bas, l'auteur n'alimente pas des sirènes nationalistes ni racistes, mais offre une analyse des interactions entre intégration, pluralisme et identité ; ce qui concerne les peuples, les minorités, les nations, les Etats, leurs régions locales, mais aussi les ensembles politiques de grandes régions supra-nationales et de continents : l'intégration européenne peut bénéficier de telles observations qui n'invitent pas , à mon, avis, à la frilosité ni à la peur.

20 Jurgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, (2005), 2008, 380 pages.

Misiunea creștină într-un context eclesial și global în continuă schimbare. Rolul teologiei ortodoxe academice*

Pr. Conf. Univ. Dr. Cristian Sonea
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Introducere

Biserica Ortodoxă se află într-o situație descrisă de Patrick Johnstone în următorii termeni: „un trecut glorios, însă un viitor incert”[1]. Aceasta întrucât spațiul în care Biserica Ortodoxă este prezentă a fost multă vreme caracterizat de instabilitate, d schimbări petrecute de-a lungul istoriei, care au avut consecințe profunde asupra creștinilor ortodocși și asupra modului în care Biserica a reușit să-L transmită lumii pe Hristos Cel viu. Lăsând la o parte doza de subiectivism pe care o pot avea analizele unor teologi neortodocși cu privire la viitorul Bisericii Răsăritului și făcând abstracție de faptul că metodele de abordare a reali-

---

* Aceste text reprezintă varianta îmbunătățită a studiului publicat în: Pr. Ioan Vicovan, Pr. Paul-Cezar Hârloanu, Emilian-Iustinian Roman (eds.), *Teologia academică și responsabilitatea ei în misiunea Bisericii*, colecția Episteme, Ed. Doxologia, Iași, 2016, pp. 158-171.

[1] Patrick Johnstone este un misionar evanghelic, autor al unor studii de diagnoză și prognoză demografică care au ca subiect de cercetare creștinismul global. Patrick Johnstone, *The Future of the Global Church: History, Trends and Possiblities*, IVP Books, Downers Grove, 2011, p. 106.

tății religioase diferă în tradiția răsăriteană și cea de origine evanghelicală, rămâne un fapt istoric că Biserica Ortodoxă a trecut de la perioade de înflorire la decade de dezastre, aflându-se într-o nesfârșită tranziție. Astăzi însă este pusă în situația de a da mărturie într-o lume în schimbare.

Această nouă realitate este determinată de mai mulți factori, printre care dezvoltarea tehnologică ocupă un loc foarte important. În acest domeniu se constată că există doar un singur lucru care poate fi prevăzut cu exactitate: schimbarea continuă. În secolul al XIX-lea, totalitatea informațiilor din lume se dubla o dată la 100 de ani, în ani 1950 o dată la câteva decenii, azi se dublează o dată al 11 luni. Se schimbă continuu instrumentele pe care tehnica le produce și care *permit comunicarea în timp real cu alte persoane din oricare parte a lumii. Cu toate acestea,* cunoștințele cu adevărat fundamentale nu sunt atât de radical diferite de la o generație la alta.

Comunicarea și libera circulație pune populația în mișcare, determinând fenomenul migrației. Acesta este, la rândul său, un alt factor major, care contribuie la definirea noii situații a lumii. Apoi, Biserica este provocată să facă misiune într-un context în care, din punct de vedere demografic, centrul de greutate al creștinismului se schimbă, localizându-se în ceea ce se numește Sudul Global (Global South).[2]

*Globalizarea și pluralismul provoacă Biserica să se întâlnească și cu un nou tip de manifestare a vieții creștine, netradițională și neașezată într-o uniformitate doctrinară, reprezentată de mișcările charismatice și penticostale. Toate acestea caracterizează o fa*ță schimbată a lumii creș*tine, în care Biserica Ortodoxă este chemată să dea propria mărturie.*

---

[2] Vezi: Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Revised and Updated edition, Oxford University Press, 2002.

Cum se conturează noua față a lumii creștine? O nouă configurație geografică

La începutul anilor 1900, când imperialismul și colonialismul erau în punctul cel mai înalt, și după 100 de ani (1815-1914) de relativă pace în Europa, puterea social-politică și economică a Europei de Vest în lume era de necontestat. Declinul a început cu Primul Război Mondial și a continuat cu ascensiunea lui Hitler și Mussolini, criza economică a anilor 1930, dezastrul celui de-al Doilea Război Mondial și dezintegrarea coloniilor. În aceeași perioadă, Revoluția rusească a anului 1917 a semnalat intrarea pe scena mondială a comunismului marxist, care până în 1953 și-a extins influența din Rusia până în majoritatea țărilor Europei de Est, Asia Centrală, Coreea de Nord și China.

În secolul al XX-lea, creștinismul romano-catolic și cel protestant a ezitat permanent între tendința de dominare și opoziția față de amenințarea ateismului comunist și a islamului. Protestantismul a trecut prin momente de tensiune, dar și de renaștere, apărând noi expresii religioase care aveau să devină mișcări distincte, precum cea evanghelicală, cea conciliară și cea penticostală. Romano-catolicismul acestei perioade a simțit, de asemenea, durerea și bucuria renașterii, pentru că formele de exprimare ale creștinismului și ale credinței creștine s-au diversificat considerabil. Biserica Ortodoxă, pe de-o parte, a suferit, sub puterea comunistă, de la Revoluția Rusă până la căderea Zidului Berlinului, iar, pe de altă parte, s-a extins pe toate cele 6 continente și a format comunități vii.[3]

---

[3] Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Orbis Books, Maryknoll, 2004, pp. 240-251.

La Conferința Mondială Misionară din 1910 de la Edinburgh exista un optimism misionar care afirma că în 50 de ani aproximativ 80% din populația planetei va deveni creștină. Optimismul se baza pe presupunerea că Europa de Vest și Rusia vor continua ca centre vitale ale creștinismului. Ambele s-au prăbușit destul de repede după anul 1917, Rusia în fața comunismului, iar Europa Occidentală în fața secularizării. Cu toate acestea, creștinismul, în loc să se diminueze a cunoscut o oarecare renaștere, devenind cea mai mare religie la nivel mondial.

Doi importanți misiologi catolici, Stephen Bevans și Roger P. Schroeder, constatau că, în 1983, 80% din cei care și-au mărturisit credința creștină, trăiau în Europa și America de Nord, în timp ce la finalul secolului al XX-lea, aproape 60% erau rezidenți ai Africii, Asiei, Americii Latine și Insulelor Pacificului. Creștinismul a început în secolul al XX-lea ca o religie a lumii apusene, urmând ca, la finalul secolului, să fie o religie non-occidentală. Noile forme de manifestare creștină se dezvoltă foarte rapid în Bisericile Africane Independente și în mișcarea penticostală.[4]

În 2011 Institutul Pew Research Center a publicat raportul Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population [Creștinismul global. Un raport asupra numărului și distribuției populației de creștini în lume], în care prezintă situația pe glob a creștinilor de diferite confesiuni, făcând o analiză pe 100 de ani (1910-2010)[5]. Rezultatul cercetării confirmă constatările lui Stephen Bevans și Roger P. Schroeder.

---

4 Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder, *Constants in Contex*, pp. 240-251.

5 "The Size and Distribution of the World's Christian Population | Pew Research Center's Religion & Public Life Project", accessed 13

Astfel, în 1910, 66,3% dintre creștini erau localizați în Europa, 27% în America de Nord și de Sud, 4,5% în Asia și Insulele din Pacific, 1,4 % în Africa Sub-Sahariană, iar 0,7% în Orientul mijlociu și Africa de Nord. Dacă adunăm procentele creștinilor din Europa și Americi și scădem pe cei care ar aparține Americii de Sud, vom obține un număr foarte apropiat de calculul misiologilor catolici pe care i-am amintit.

Conform aceluiași centru de cercetare, în 2010, Europa însuma un procent de 25,9% de populație creștină, Americile 36,8%, Africa Sub-Sahariană 23,6%, Asia și Insulele din Pacific 13,1%, iar Orientul Mijlociu și Africa de Nord 0,6%.[6] La un calcul foarte simplu putem observa că numărul creștinilor care provin din Sudul Global depășește mult numărul creștinilor situați în Nordul Global, ținând cont și de faptul că în cele două Americi numărul creștinilor din America de Sud în depășește pe cel din America de Nord. Astfel, noua configurație geografică a creștinismului suferă o schimbare la nivel cantitativ, situație în care atât paradigma teologică, cât și cea misionară capătă noi accente.

De acest trend demografic este afectată și lumea ortodoxă. P. Johnstone a calculat statistic un posibil scenariu pentru Bisericile ortodoxe în anul 2050. Iată cum arată acesta: Scăderea demografică în Rusia, dar și dezamăgirea populației față de Biserica Ortodoxă va provoca pierderi importante. Autoritarismul ortodox, în opinia teologului evanghelical, limitează alte tipuri de misiune creștină și extinderea lor în

May 2015, http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/.

[6] ”The Size and Distribution of the World’s Christian Population | Pew Research Center’s Religion & Public Life Project”, accessed 13 May 2015, http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/.

Europa. Influența materialismului promovat de Uniunea Europeană, situația dificilă a comunităților ortodoxe din Orientul Mijlociu, rata natalității scăzute și discriminarea creștinilor ortodocși din Egipt vor conduce la scăderea numărului acestora.[7] Spațiul în care se anticipează o creștere a comunității de ortodocși este Etiopia și Eritreea, țări care, însă, aparțin Bisericii Ortodoxe Orientale. În 2050, cele mai multe țări ortodoxe vor fi încă în Europa, dar chestiunea principală care va preocupa comunitățile ortodoxe „va fi supraviețuirea și nu misiunea". Rusia care a fost superputerea Ortodoxă va pierde în 2050 acest loc, din punct de vedere cantitativ, în favoarea unei țări din emisfera sudică. Populația ortodoxă a Etiopiei până în 2050 va crește ajungând undeva la 56 de milioane, ținând cont de faptul că, în 1900, ortodocșii etiopieni erau în număr de 2,7 milioane.[8]

Evaluarea și interpretarea lui P. Johnstone în ceea ce privește ortodoxia bizantină este, așadar, foarte pesimistă. Ne întrebăm însă în ce măsură Bisericile ortodoxe trebuie să țină seama de datele statistice sau în ce fel sunt ele cu adevărat relevante pentru spațiul ortodox? Experiența istorică, cel puțin a țărilor ortodoxe aflate sub regimul comunist, care făcea foarte des apel la statistici, ne arată că evoluția societății nu poate fi calculată doar statistic, întrucât analiza la care face referire P. Johnstone este una valabilă azi, datele statistice anticipând un trend al dezvoltării sociale care nu ține cont și de dezvoltarea personală a membrilor comunităților analizate. Conform statisticilor regimului comunist, omul nou trebuia să devină ateu în 50 de ani[9], ceea ce nu s-a întâmplat. În același fel, statisticile oferite de P. Johnstone fac referire la o societate de peste 50 de ani, fără

7 Johnstone, *The Future of the Global Church*, p. 106.

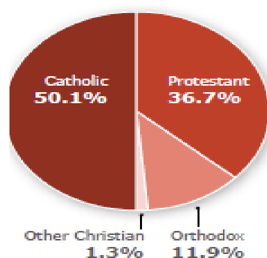
8 Johnstone, *The Future of the Global Church*, p. 106.

9 Vezi: *Călăuza Ateistului*, Univers Enciclopedic, București, 1961).

a ține cont de transformările ce pot avea loc la nivel personal. În fapt, nici autorul evanghelic nu absolutizează cifrele, face o constatare a realității spre care se îndreaptă acum lumea ortodoxă, utilizând datele oferite de realitatea socială de azi, așa cum este ea. Așadar, fără a exagera importanța analizelor statistice, Bisericile ortodoxe de tradiție bizantină trebuie totuși să-și „reevalueze”, acolo unde este cazul, strategiile misionar-pastorale.

Un nou tip de spiritualitate

Schimbarea modului în care creștinii sunt „repartizați” în lume, cel puțin din punct de vedere numeric, nu are de a face doar cu schimbarea configurației geografice. Creștinătatea ce se naște nu mai are rădăcini în spiritualitatea Apuseană sau Răsăriteană, ci suntem martorii resurgenței unei spiritualități care nu aparține nici Apusului creștin și nici Răsăritului. Este un tip de spiritualitate ce pune accentul pe experiența personală a divinului și nu pe rațiunea care luminează sau pe o experiență duhovnicescă pe care am regăsi-o în experiența spirituală a comunității sfinților. Cea mai dramatică dovadă a acestui nou tip de spiritualitate este creșterea uimitoare a numărului de penticostali în lume. În 1950, doar 5% dintre creștini erau penticostali, azi, 1 din 4 creștini din lume este penticostal. La nivel global, penticostalii au crescut cu de patru ori mai mult decât rata de creștere a creștinismului în ansamblu.



Conform *Pew Research Center’s Forum on Religon & Public Life*,

la nivel de procente, azi Biserica Romano-Catolică deține 50,1% din populația creștină, 36,7% sunt Bisericile născute din Reformă și din Reforma radicală, însă în această cifră sunt incluse și mișcările charismatice și penticostale. Acestea sunt în proporție de 26,7% din numărul total de creștini[10]. Altfel spus, Bisericile istorice ale Reformei, în totalitatea lor, dețin un procent de aproximativ 10% din totalul populației creștine. Ortodocșii, cele două familii împreună, bizantinii și orientalii (Bisericile necalcedoniene) sunt în proporție de 11,9% din totalul numărului de creștini[11]. Redăm mai jos două grafice ale distribuției creștinilor în lume, realizate de *Pew Research Center's Forum on Religon & Public Life*.

Movements	NUMBI
Pentecostal	279,080,0(
Charismatic	304,990,0(
Pentecostal & Charismatic together	**584,080,0(**
Evangelical	285,480,0(

Source: Center for the Study of Global Christianity. Pentecostals and charismatics ai however, with the evangelical category, and the three categories should not be adde with any of these movements. Population estimates are rounded to the ten thousan ed numbers. Pentecostal and charismatic figures may not add exactly due to roundi

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • *Global Christianity*, Decemb

România, țară majoritar ortodoxă, confirmă trendul ascendent al mișcărilor penticostale, cu toate că acestea, la noi în țară, au o formă de manifestare „tradițională"[12] în comparație cu penticostalismul occidental sau cel din

[10] "The Size and Distribution of the World's Christian Population | Pew Research Center's Religion & Public Life Project".

[11] "The Size and Distribution of the World's Christian Population | Pew Research Center's Religion & Public Life Project".

[12] 'Pentiscostalismul Românesc – Istorie și Perspective Valeriu Andreiescu', *Agnus Dei - English + Romanian Blog*, 2 September 2012, https://rodiagnusdei.wordpress.com/2012/09/01/pentiscostalismul-romanesc-istorie-si-perspective-valeriu-andreiescu/.

Asia sau Africa. După Allen Andreson, în România, estimările conservatoare susțin că numărul penticostalilor este de peste 300,00, însă unii sugerează că ar fi peste 800,000, fapt care ar face din Romania țara cea mai penticostală din Europa.[13] Penticostalii aveau, la recensământul din 2002, un procent de 1,49% din totalul populației cu un număr de 324462 persoane care s-au declarat de confesiune penticostală. La recensământul din anul 2011 situația este astfel: 1,9% și 367938 persoane care s-au declarat de confesiune penticostală. Rezultă un procent cu 0,41 % mai mare decât în 2002 raportat la numărul populației, precum și o creștere cu 43476 a numărului de adepți. Sunt singura comunitate creștină care a crescut ca număr.

Spiritualitatea creștină neortodoxă se dezvoltă într-o nouă matrice teologică, nu doar din cauza creșterii numărului de penticostali sau charismatici, ci și datorită faptului că marea masă de creștini care provin din Sudul Global au la bază o cultură diferită cea europeană, cultură în care experiența mistică, de diferite tipuri, ocupă un loc important. Acest lucru face ca Bisericile tradiționale să se confrunte cu un nou tip de discurs teologic.

Un nou tip de discurs teologic

Tipul de discurs teologic la care facem referire este diferit cel puțin din două motive.

Primul ar fi acela că, în viziunea penticostalilor și a charismaticilor, experiența este preeminentă oricărui discurs teologic, afirmație pe care o întâlnim adesea și-n teologia și spiritualitatea ortodoxă. Diferența fundamentală este aceea că experiențele penticostalilor și ale liderilor lor charisma-

---

[13] Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge University Press, 2004, p. 100.

tici nu sunt experiențe care să primească un consens eclesial, cu alte cuvinte, nu sunt experiențe care să se regăsească în experiența spirituală vie Bisericii, sunt experiențe pur individuale, care apoi sunt confirmate biblic. Experiența personală, înțeleasă ca expresie a unei „revelații deschise" trebuie confirmată în Biblie. Așadar, inclusiv metoda de a face teologie este diferită. Într-un tipar tradițional, Biblia și Tradiția, înțelese ca moduri de transmitere a Revelației, sunt ele însele sursele experienței, întrucât sunt cadrul în care are loc experierea personală a Aceluiași Iisus Hristos, revelat deplin odată pentru totdeauna și experimentat în contexte și epoci istorice diferite. Descrierea acestei întâlniri cu Hristos cel viu se numește în Bisericile tradiționale, cu precădere în Biserica Ortodoxă, teologie.

Al doilea motiv, pe care deja l-am anticipat în secvența anterioară, este cel al zonei geografice de un provin numărul cel mai mare de creștini din zilele noastre, este vorba despre Sudul Global. Chiar dacă nu ne referim la mișcările penticostale din acea zonă geografică, tipul de discurs teologic de aici este foarte diferit. Spre exemplu, teologiile contextuale (teologia eliberării, teologia feministă, teologia neagră etc.) apărute în America Latină sau Africa, atât în lumea catolică, cât și în cea de tradiție protestantă, nu sunt foarte familiare modului de a face teologie în Europa, în special, în țările ortodoxe. În teologiile contextuale, chestiunile economice, sociale și politice primesc un fundament teologic. Dacă în mișcările penticostale experianța de tip charismatic confirmă autoritatea teologică a liderului, în acest tip de teologii, oprimarea, sărăcia, încălcarea drepturilor omului sunt teme care dau naștere revoluțiilor sociale, ce sunt apoi justificate teologic. Nu considerăm că toate aceste teologii sunt în ele însele greșite: dacă încercăm să înțelegem fenomenele care au stat la baza apariției lor, vom vedea că

multe se justifică, însă pretenția unor teologii contextuale de a fi teologii „universale”, credem că este total neîntemeiată.

Și acest nou tip de teologhisire este și va fi și mai apăsat, o mare provocare la care Bisericile ortodoxe vor trebui să răspundă și la care teologia academică va trebuie să aibă propria contribuție.

Un nou tip de pastorație. Pastorația migranților și a convertiților

În întreaga lume, conform statisticilor (nu a celor foarte recente), există un număr de 214 milioane de oameni care migrează. Pentru a avea o imagine cât mai fidelă a fenomenului migrației, să ne amintim că Indonezia este a patra țară a lumii ca număr de locuitori: 237 milioane. Brazilia, a cincea țară a lumii ca număr de locuitori are o populație de 191 milioane, deci sub numărul celor care se află în migrație. Altfel spus, a cincea „țară” a lumii ca număr de populație, mai mare decât Brazilia, este cea formată din migranți. Din numărul total, 105 milioane sunt creștini, iar, din numărul total de creștini, patru milioane sunt români, numai în Europa, conform raportului Societatii Academice Romane (SAR) pe 2014 prezentat de comisarului european al Romaniei de la acea dată, Dacian Cioloș. Iată de ce pastorația migranților, și în cele ce urmează ne vom referi doar la români, este o altă nouă provocare cu care Biserica Ortodoxă se confruntă.

Fenomenul migrației are cel puțin patru planuri. Primul se referă la emigrant. Acesta este cel ce părăsește definitiv sau temporar țara și localitatea natală, fapt care are efecte nu doar pentru familia din care provine, ci și pentru societate în general. Satele se depopulează, orașele în care cândva exista o industrie ce oferea locuri de muncă sunt și ele afec-

tate de fenomen. Pe scurt, emigrația contribuie cu succes la ceea ce se constată în România după 1990: „declinul demografic stabil". În acest context, misiunea Bisericii se reduce la asistența religioasă a persoanelor vârstnice, iar, în unele comunități, la oferirea de servicii funerare și de parastase.

Al doilea plan al migrației este cel asociat statutului de imigrant. Imigrantul este persoana care intră într-o țară străină definitiv sau pentru mai mult timp. El este emigrantul care, după ce a părăsit locul natal, intră într-o „lume nouă", ce-l determină la o adaptare, nu de puține ori, dureroasă. Pastorația imigranților este dificilă, dar, totodată, o mare șansă pentru Biserică. Preoții ortodocși români din diaspora mărturisesc că reușesc să închege comunități de creștini foarte active și implicate în viața bisericească. Mulți români care acasă nu erau persoane religioase descoperă viața bisericii în diaspora. Biserica acolo are avantajul de a putea oferi românilor sentimentul de a te simți „acasă" alături de alți români. Apoi, bisericile din diaspora sunt locuri de întâlnire și spațiu în care oamenii pot afla oferte de muncă. Toate aceste situații, diferite de ceea ce întâlnim în mod obișnuit în bisericile din țară, fac ca numărul românilor care participă la slujbele oficiate în bisericile din diaspora să fie destul de mare. În aceste situații misionare, una din marile provocări ale preoților din diaspora este aceea de se adapta unei comunități formate din români ortodocși din diferite zone ale României. În parohiile din diaspora, preotul este pus în situația de a se adapta așa-ziselor „obiceiuri locale" sau de a le îmbina în mod inteligent.

Al treilea plan al fenomenului este chiar migrația înțeleasă în sensul ei propriu. În acest context, migrant este cel care migrează dintr-un loc în altul, în funcție de slujba pe care o are. Această categorie, în opinia noastră, este ce mai problematică. Cum se poate lucra pastoral cu o persoană

care rămâne doar foarte puțin timp într-o comunitate sau despre nu știi aproape nimic. Aici, conștiința creștină a fiecărui credincios migrant trebuie să lucreze. În măsura în care migrantul este credincios, va căuta cea mai apropiată biserică ortodoxă, în alte situații, este foarte probabil ca acesta să nu ajungă niciodată la biserică sau să nu intre în contact cu preotul.

Ultimul aspect legat de migrație, la care vom face referire este cel al căsătoriilor mixte și al convertirilor la ortodoxie. Cum era altfel și de așteptat, românii din străinătate își întemeiază familii, mulți dintre ei cu persoane de altă naționalitate. Ca urmare, numărul convertiților la ortodoxie a crescut mult în comparație cu secolele precedente. Cu siguranță, procentul nu este, nici pe departe, aproape de cel din perioadele încreștinării popoarelor europene, dar, ca număr, trecerile la Ortodoxie de la alte Biserici sau organizații de tip eclesial este fără precedent în istorie. Aceasta s-a întâmplat din două motive: unii credincioșii neortodocși, sinceri în căutarea lor și însetați de bucuria harului s-au convertit la Ortodoxie, alții, dimpotrivă, relativiști sau ignoranți, s-au convertit pentru a se putea căsători în biserică cu un credincios sau o credincioasă ortodoxă. Și unii și alții sunt subiectul unei pastorații misionare foarte delicate, capitol pe care preoții și credincioșii ortodocși încă nu-l stăpânesc foarte bine. Fenomenul convertirilor la Ortodoxie s-a întâmplat și se întâmplă și în Statele Unite ale Americii, și nu doar în bisericile românești. Din nefericire, după ce s-au convertit la Ortodoxie, doar o parte rămân în continuare ortodocși. Dacă ne întrebăm de ce, răspunsul poate fi că nu avem suficientă experiență în consilierea pastorală a convertiților. De multe ori, se întâmplă ca cei ce au îmbrățișat Ortodoxia să fie tratați cu indiferență. Uităm că acestora comunitatea în care au intrat trebuie să le ofere sentimentul aparte-

nenței la o familie. Convertiții și-au părăsit familia în care s-au născut și au intrat într-o nouă comunitate, străină de cea veche. Spre exemplu, pentru un creștin evanghelic, este foarte dificilă menținerea lui în comunitatea ortodoxă dacă nu primește o atenție specială. Trebuie să fim conștienți că va fi izolat nu doar de propria comunitate, dar chiar și de propria familie. În aceste condiții, Biserica Ortodoxă care l-a primit trebuie să-și asume responsabilitatea implicării active a noului convertit în viața comunității.

În unele situații, se mai întâmplă ca pe unii convertiți dintre personalități, Biserica Ortodoxă locală care i-a primit să-i prezinte ca pe niște „premii" și „dovezi" ale sărăciei harismatice a bisericilor sau comunităților din care provin. Considerăm că acest aspect al pastorației și al misiunii ortodoxe trebuie să primească o atenție cu totul deosebită.

Rolul teologiei ortodoxe

Am descris succint contextul în care Biserica Ortodoxă este chemată să dea mărturie. În continuare, voi încerca să schițez tipul de misiune specific acestei lumi în continuă schimbare și misiunea pe care o are învățământul teologic academic în a forma viitori preoți și misionari pentru noua realitate socială.

O misiunea internă integrală

Motivul pentru care facem misiune este iubirea lui Dumnezeu, iar calitatea de creștini, membri ai Bisericii apostolice ne determină să fim parte din misiune. În acest context, rămâne să vedem care este tipul de misiune pe care trebuie să-l implementăm. Voi face referire doar la

misiunea internă[14], prin care Biserica se preocupă de cei botezați, organizând viața internă, liturgică și socială a comunității creștine.

Noile realități sociale cer, din partea Bisericii, un tip de implicare adaptată situațiilor în care se află omul contemporan. Nu vorbim despre o amestecare a Bisericii cu lumea, în sensul unei acomodări ce ar presupune renunțarea la valorile Tradiției, ci de un tip de încorporare a societății în lucrarea Bisericii, prin care societatea este împlinită și regăsită în Biserică.

La ce facem referire în mod concret? Găsim necesară o transmitere a credinței pe înțelesul tuturor, o deprindere de a comunica Evanghelia lui Hristos în mod adecvat, renunțând la la utilizarea limbajului de lemn, ce nu are nimic în comun cu duhul Evangheliei, ceea ce presupune o capacitate de teologhisire ce se hrănește dintr-un izvor viu: experiența duhovnicească personală. Cuvântul ziditor este cuvântul viu care se hrănește continuu din experiența duhovnicească neîntreruptă cu Cuvântul vieții. Astfel, transmiterea credinței ca transmitere a unei Tradiții vii devine o experiență reală, actuală și, în același timp, mărturisitoare.

Această calitate a membrilor Bisericii de a fi „veșnic tineri", asemenea Celui pe care-l vestesc trebuie să se regăsească și în activitățile liturgice și sociale. Implicarea credincioșilor în serviciile divine publice este o primă etapă. Apoi încurajarea acestora de a se spovedi și împărtăși frecvent la Sfânta Liturghie este o modalitate de a-i integra atât în slujirea comunitară propriu-zisă, cât și în comuniunea sfinților, conștientizându-i de faptul că de acolo începe misiunea și acolo trebuie să se încheie. Activitățile sociale, în special în

---

14 Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982, p. 6.

comunitățile dezavantajate, trebuie să fie o prezență constantă. Etosul misionar ortodox face o distincție doar formală între *liturghie* și *diaconie*. Nu poți afirma că te afli în comuniune deplină cu ceilalți creștini în condițiile în care comuniunea euharistică nu se continuă și într-o comuniune diaconală și socială. Subliniem aceste lucruri întrucât societatea are nevoie de o astfel de prezență a Bisericii în lume. Lipsa de râvnă misionară duce la îndepărtarea credincioșilor de Biserică, acolo unde aceștia sunt majoritari, și oferă teren de acțiune prozelitismului de diferite forme.

Cu toate că există documente adoptate de Consiliul Mondial al Bisericilor cu privire la prozelitism, privit ca o *deformare a mărturiei autentice*[15], această modalitate de atragere a credincioșilor la alte confesiuni este o practică frecvent întâlnită, în special în țările ortodoxe din fostul lagăr socialist. Printre motive se numără și faptul că o parte dintre denominațiunile care fac prozelistism ignoră hotărârile mișcării ecumenice, iar marea majoritate a acestora nu sunt membre în Consiliul Mondial al Bisericilor.

Faptul că se constată o gravă lipsă de formare teologică a credincioșilor ortodocși, din diferite motive, îi îndreptățește pe cei de alte confesiuni, în special pe cei de tipul evanghelicalilor, să întreprindă acțiuni de prozelitism. Aceștia constată că, deși în marea ei majoritate, populația este botezată, doar puțini frecventează biserica și au o înțelegere biblică a mântuirii. Apoi susțin că, în tările ortodoxe, există legi discriminatorii și chiar persecuții. De aceea, se întreabă: „putem noi neglija populația de ortodocși nominali, dacă bisericile lor nu-i evanghelizează și-i lasă pe fără o cunoaștere personală a lui Hristos?”[16]. La această întrebare reto-

---

15 Vezi: Ion Bria, *Curs de formare misionară și ecumenică,* Geneva, 1984, pp. 147–157.

16 Johnstone, *The Future of the Global Church*, p. 107.

rică, pe care și-o pun reprezentanții acestor mișcări, preoții și ierarhia ortodoxă ar trebui să reflecteze serios.

Convertirile la alte denominațiuni creștine nu vin doar pe fondul unei absențe a Bisericii Ortodoxe din viața credincioșilor sau al lipsei de educație religioasă. Renunțarea la calitatea de membri ai Bisericii Ortodoxe este cauzată și de modul în care Împărăția lui Dumnezeu este prezentată de mișcările evanghelicale. Mișcările evanghelicale și în special neo-penticostalii predică o Împărăție a lui Dumnezeu foarte „palpabilă": o *Evanghelie a prosperității* (Prosperity Gospel), în care semnele Împărăției „orbii văd, șchiopii umblă, ... săracilor li se binevestește" (Luca 7, 22) sunt interpretate literal și, mai mult, se regăsesc în cadrul comunității lor. Charismaticii fac vindecări miraculoase, vorbesc în limbi, iar acțiunile lor sociale foarte bine organizate sunt o modalitate de suprimare a sărăciei, a marginalizării și a bolii. Aceste „semne puternice" ale Împărăției lui Dumnezeu pot tulbura și dezorienta pe mulți dintre creștinii ortodocși și, totodată, provoacă o răsturnare radicală a ceea ce înseamnă pentru noi creștinismul și ideea de mântuire. *Prosperity Gospel* propune și predică o mântuire individuală, (my personal Jesus) și un creștinism individual - *pro me*- , total diferit de ceea ce Biserica Ortodoxă mărturisește, „pentru noi și pentru a noastră mântuire", - *pro nobis* - ca definiție a ceea ce înseamnă mântuirea în comunitate și comuniune cu ceilalți.

Nu suntem de părere că este necesară o legislație împotriva acestuit tip de comportament, însă credem cu tărie că este necesară catehizarea credincioșilor noștri, lupta pentru păstarea religiei în școală (în țările în care aceasta există) și transmiterea acelui duh al experienței lui Dumnezeu care poate face mărturie credibilă despre prezența antinomică a Împărăției lui Dumnezeu în lume.

Un alt aspect asupra căruia trebuie să insiste acum Biserica în misiunea ei internă este educația ecumenică, din cel puțin două motive: primul, pentru că sunt destul de multe voci anti-ecumeniste care, fără să cunoască bine ce înseamnă ecumenismul și mișcarea ecumenică, diabolizează fenomenul, considerându-l una din marile erezii ale veacului sau chiar pan-erezie, iar al doilea este determinat de faptul că, în numele ecumenismului și al dragostei fraterne, întâlnim atitudini și gesturi care trădează credința, dizolvând-o într-o credință de tip sincretist în care identitatea se pierde. Trebuie reamintit credincioșilor că Biserica Ortodoxă este implicată în mișcarea ecumenică, având conștiința că este Biserica cea Una a lui Hristos și că ecumenismul are ca scop realizarea unității de credință a creștinilor prin dialog și prin cunoaștere reciprocă, astfel încât fiecare Biserică să regăsească în propriul său cadrul eclesial credința apostolică. De asemenea, mai trebuie adăugat că dificultățile în care se află acum dialogul ecumenic din cauza chestiunilor etice sunt provocări ale secularismului, care a pătruns în Bisericile Apusului și, prin acestea, în dialogul ecumenic.

Această formă de misiune internă, descrisă sumar în paginile anterioare, are un caracter integral și poate constitui o direcție a lucrării Bisericii în lumea contemporană.

Misiunea învățământului teologic academic

Potrivit misiunii Facultății de Teologie Ortodoxă, din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, facultatea este înțeleasă ca un centru de „formare teologică ce are la bază Tradiția apostolică a Bisericii de Răsărit. Aceasta are conștiința necesității experienței duhovnicești în toate domeniile existenței umane, fapt pentru care încurajează o teologie vie și un mod dinamic de argumenție teologică, prin care să se

descopere *noi* sensuri ale Adevărului *neschimbat* și unic, într-o încercare de face accesibil conținutul Revelației omului contemporan. În acest sens, are rolul de a forma sacerdoți și teologi laici pentru organismele bisericești, dar, în același timp, are capacitatea transmiterii unei teologii de școală care să ofere instrumentele necesare unei interpretări teologice a realității și a medierii întâlnirii lumii cu Hristos Cel viu"[17]. Pe scurt, facultatea urmărește să dezvolte studenților competențele specifice, un bagaj suficient de cunoștințe teologice, să le creeze capacitatea de a se adapta la situații pastorale și misionare diverse, să dobândească un fond teologic în care să-și desfășoare misiunea și să fie mișcați de lucrarea harului.

Cu siguranță, o parte dintre etapele formării teologice pot fi ușor sesizate. Altele, cum este fondul teologic sau lucrarea harului, se observă mai greu, însă chiar aceste calități ascunse vor fi cele care vor forma comunitățile, școlile sau societatea în care absolvenții facultăților de teologie vor activa.

Fără a avea pretenția de a trata exhaustiv tema în discuție, vom descrie, în continuare, misiunea teologiei ortodoxe academice din România, răspunzând la trei întrebări: 1. Care este *caracterul* învățământului teologic? 2. Care este *viziunea* educației teologice? 3. Care este *misiunea* teologului?

Caracterul învățământului teologic

O caracteristică importantă a învățământului teologic este *paternalismul*. Nu în sensul unei discriminări de tip sexist, ci în sensul unei moșteniri teologice primite de la părinții duhovnicești, în termenul de paternalist inclu-

---

17 'Misiune și Viziune | Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca', accessed 27 January 2016, http://ot.ubbcluj.ro/despre-noi/misiune-istoric/misiune-viziune.

zându-se și *maternalismul*, în sensul lui de generator și de transmițător de viață creștină. Despre acest caracter special al formării teologice a scris foarte inspirat părintele Răzvan Ionescu de la Paris: „Toată istoria creștinismului ortodox dă mărturie că adevărata legitimare a omului întru creșterea duhovnicească s-a făcut și se va face autentic prin ascultarea de părinte. Hristos Însuși a adus pentru Sine lumii nu atât mărturia Sa personală, cât mărturia Tatălui, nu atât împlinirea voii Lui, cât a voii Tatălui. Urmându-L, Părinții Bisericii au pus în lucrare chipul de fiu față de Părinții lor, virtute prin care au primit la rândul lor darul devenirii întru Părinți pentru fii lor." „Părintele nu poate fi înlocuit de nimic: nici de un set de reguli, nici de o lege atotcuprinzătoare, nici de lecturile bibliografice [...]. Părintele este acela care se ține alături de tine în devenirea ta ca om, este cel care, având parcurs drum cu propria-i sudoare, angajat fiind pe această cale înaintea ta, poate, în virtutea experienței și a dragostei care ți-o poartă, și credinței pe care o investește în tine, fiul lui, să îți fie sprijin, să te întărească acolo unde simți că necunoscutul și lipsa de experiență te dărâmă. Părintele nu te judecă, el este sprijinul, este cel pe umărul căruia îți pleci capul pentru a te odihni pentru ca apoi să poți porni din nou cu forțe proaspete. Părintele te odihnește pentru că poartă împreună cu tine arșița drumului. Părintele este cel prin care Dumnezeu îți adresează cuvânt de întărire și de îndreptare, iar rostul părintelui nu este altul decât acela de catalizator duhovnicesc al întâlnirii tale cu Hristos. Părintele îl introduce pe fiu în prezența dumnezeiască. Gestul paternității nu este însă atât pedagogic, cât mistagogic, de inițiere în Taina pe care părintele o trăiește în Hristos, și în virtutea căreia dă mărturie."[18]

---

[18] Răzvan Ionescu, 'Despre Părintele Profesor și învățământul Teologic Ortodox Cu Părintele Răzvan Andrei Ionescu | Teologie

Iată dimensiunea paternalistă a învățământului teologic, una mai degrabă mistagogică decât pedagogică. Această calitate a educației teologice dă mărturie despre faptul că inițierea în tainele credinței este o lucrare harică, cu caracter de mister, o împărtășire de har și o cale de a învăța de la Însuși Părintele ceresc. În măsura în care conștientizăm această dimensiune a formării teologice, viitorul preot și misionar creștin va ști să răspundă provocărilor contextului istoric și social al zilelor noastre.

Viziunea educațională a formării teologice

Viziunea educațională în formarea teologică are un sens puțin diferit. În mod obișnuit, *viziune* e un termen orientat exclusiv spre viitor, vizionar fiind cel care are intuiții despre viitor, o inteligență suficient de pătrunzătoare pentru a înțelege mecanismele după care funcționează lumea. În sens teologic însă, *viziune* capătă o semnificație diferită, deoarece, privind aparent în trecut către Părinți Bisericii, privim către viitorul nostru, către ceea ce dorim să devenim. La rândul lor, Părinții privesc către Hristos, pe care noi Îl vedem viu în aceștia. Pe Hristos cel viu din Sfinții Părinți Îl dorim viu și în noi înșine.

Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, educația teologică are în vedere un viitor dintr-un altfel de timp. Nu este viitorul lui kronos cu cele trei dimensiuni temporale: trecut, prezent și viitor, ci este realitatea lui kairos tou Theou, timpul Împărăției lui Dumnezeu, în care viitorul este în prezent și prezentul este veșnic. De aceea, viziunea teologică a formării tinerilor are ca scop pregătirea lor pentru a

Pentru Azi', accessed 27 January 2016, http://www.teologiepentruazi.ro/2008/04/16/despre-parintele-profesor-si-invatamantul-teologic-ortodox-cu-parintele-razvan-andrei-ionescu/#_ftn1.

se putea împărtăși acum de taina Împărăției lui Dumnezeu, însă având ca model sau etos de trăire duhovnicească experiența vie a Părinților din trecut.

De aceea, spunea părintele R. Ionescu în același studiu, „în măsura în care predarea teologică nu țintește fondul teologiei – *cum să devii veșnic* – ci doar noțiunile conexe acestui demers, *recuperabile* ca informație teologică, și deci formalizabile printr-o cunoaștere de tip academic, lucrarea harului este abandonată pentru gestul sec al transmiterii unor cunoștințe. Iar teologia devenită informație ce duce la apariția unei noi *specii* de profesor, ca de exemplu *cugetătorul*, cum îl numește Părintele Philotheos Pharos".[19] Continuând în același ton, aș adăuga că o astfel de predare teologică ar duce la formarea unor preoți și misionari *profesioniști*, echipați foarte bine cu instrumentele propovăduirii și ale mărturiei, dar fără viața Duhului care trebuie să se transmită prin aceste instrumente. Pericolul școlilor noastre teologice este acela de a construi doar „canale" eficiente de transmitere a unor informații de natură teologică, fără ca lucrarea harului să se facă simțită. Fără a renunța la exigențele academice, să nu uităm totuși că, în fond, componenta esențială a formării teologice este experiența duhovnicească a preotului și a misionarului creștin.

Care este misiunea teologului?

Prin „teolog" înțeleg aici absolventul unei facultăți de teologie, care are implicit calitatea de ucenic. Marea poruncă misionară de la Matei 28, 19-20: „Mergând învă-

[19] Răzvan Ionescu, 'Despre Părintele Profesor și învățământul Teologic Ortodox cu Părintele Răzvan Andrei Ionescu | Teologie Pentru Azi' <http://www.teologiepentruazi.ro/2008/04/16/despre-parintele-profesor-si-invatamantul-teologic-ortodox-cu-parintele-razvan-andrei-ionescu/#_ftn1> [accessed 27 January 2016].

țați toate neamurile botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, că iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor. Amin", are și o altfel de traducere în teologia noastră asumată de unii teologii români: „Mergând *faceți ucenici* din toate neamurile…"[20]. Această facere de ucenici presupune ca ucenicul inițiat în viața în Hristos să-i transforme, la rândul său, și pe ceilalți în ucenici ai lui Hristos.

Și pentru a defini misiunea ucenicului, vom face referire la un text al Sfântului Ignatie al Antiohiei. Aflat în închisoare înainte de a fi martirizat, în vreme ce creștinii din Roma încercau să intervină pe lângă autorități pentru a-l elibera, le transmite acestora următoarele: „Iertați-mă! Eu știu ce mi-e de folos. *Acum încep să fiu ucenic*! Nici o făptură din cele văzute și din cele nevăzute să nu caute să mă împiedice de a dobândi pe Hristos. Să vină peste mine foc și cruce. [...] Nașterea mea mi-i aproape. Iertați-mă, fraților! *Să nu mă împiedicați să trăiesc, să nu voiți să mor*. Nu-l dați lumii pe cel care vrea să fie al lui Dumnezeu. Lăsați-mă să primesc lumina. Ajungând acolo, voi fi om." (Rom 5; 6)

Sfântul Ignatie devine ucenic în apropierea morții. În viziunea lui, această apropiere a trecerii dincolo prin patimă este un moment de naștere: *„nașterea mi-i aproape" … „să nu mă împedicați să trăiesc, să nu voiți să mor"*. Este o perspectivă întoarsă asupra vieții și a morții, una specifică teologiei răsăritene. Moartea este necesară pentru a intra în viața veșnică. Interesant este, însă, următorul lucru. Sfântul Ignatie acum devine ucenic (mathitis). Nu spune mucenic sau martir (martyr). Cum poate face misiune un

---

[20] Vezi, pentru mai multe detalii, Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicatului* (Presa Universitară Clujeană, 2015), pp. 46-54.

ucenic mort? Potrivit istoriei Bisericii, sângele martirilor a reprezentat sămânța Bisericii. Sacrificiul ucenicilor lui Hristos în perioada persecuțiilor a germinat viață. În zilele noastre, sigur cu excepții notabile, lumea nu mai persecută creștinii, aceștia nu mai trebuie să plătească preț de sânge. Și totuși, dimensiunea martirică a ucenicului este și trebuie să rămână actuală, atât în rândul simplilor credincioși, dar mai ales în rândul teologilor.

În anul 2013 a apărut la editura Seminarului Sfântul Vladimir o carte a decanului facultății John Behr, intitulată *Becoming Human* (*Devenind om*)[21]. Părintele John Behr prezintă o meditație asupra dimensiunilor și implicațiilor faptului că Hristos ne arată ce înseamnă să fii Dumnezeu prin felul în care moare ca om și, prin aceasta, ne arată simultan ce înseamnă să fii om. Interpretează în acest sens ultima propoziție din textul citat din Sfântul Ignatie: „Ajungând acolo, *voi fi om",* extinzând dimensiunea martirică a existenței la fiecare creștin. În măsura în care această existență martirică firească va fi înțeleasă și asumată, vom putea rămâne fideli Evangheliei lui Hristos într-o lume aflată în schimbare.

---

[21] John BEHR, *Becoming Human: Meditations on Christian Anthropology in Word and Image*, St Vladimirs Seminary Press, 2013, 136 pp.

Misiunea și implicarea laicilor și monahilor în viața Bisericii Ortodoxe în conformitate cu Tradiția canonică

Asist. dr. Răzvan Perșa
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Abstract: In this paper the author analyses the role of the laity and monarchism in the Orthodox Church according to the Canonical Tradition. The first part of the paper is dedicated to some terminological and historical consideration regarding laymen. In Romanian we use three word for laymen: credincioși (*believers), mireni (from: miriane), and laici (laymen).* Emphasising the importance of universal priesthood in relation with the natural and ordained priesthood, the author analyses the rights and duties of laymen in the Orthodox Church according to its Canonical Tradition and to the current legislation of the Orthodox Autocephalous Churches. The rights and duties of laymen are divided, just for methodological reasons, according to the participation of the laity in the exercise of the sacramental power, the participation of the laity in the exercise of the teaching power, the participation of the laity in the exercise of the jurisdictional power. The last part of the paper is dedicated to some canonical provisions regarding the role of monasticism in the Canonical Tradition of the Orthodox Church.

Keywords: Universal Priesthood, laity, participation of laymen, monarchism, Canonical Tradition, Orthodox Church

Preliminarii

Biserica Catolică, mai ales după Conciliul II Vatican, întâmpinând dificultăți în misiunea sa, a accentuat implicarea laicilor în toate domeniile de activitate bisericească. Revenirea la o implicare a laicilor a adus și interogări serioase ale rolului pe care aceștia îl în Biserică, asupra raportului dintre clericat și laicat, dar și asupra diferitelor modele de implicare a bărbaților și femeilor în viața și misiunea Bisericii[1]. În Biserica Ortodoxă acest subiect a fost tratat, în mare parte, în legătură cu Statutele de organizare

[1] R. Scott Appleby, „From autonomy to alienation: Lay involvement in the governance of the local church", Stephen J. Pope, *Common calling. The laity and governance of the Catholic Church,* Georgetown Univ. Press, Washington, 2004, pp. 87-107; Wolfgang Beinert, „Das Konzil und die Laien", *Stimmen der Zeit* 176 (1965), pp. 561-570; John P. Beal, „The Exercise of the Power of Governance by Lay People: State of the Question", *Jurist* 55,1 (1995), pp. 1-92; Wolfgang Beinert, „Was gilt der Laie in der Kirche?", *Stimmen der Zeit* 205 (1987), pp. 363-378; Jean-Louis Blaise, „L'évaluation des laïcs en mission ecclésiale", *L'année canonique* 50 (2008), pp. 209-217; Peter Boekholt, *Der Laie in der Kirche. Seine Rechte und Pflichten im neuen Kirchenrecht*, Butzon & Bercker, Kevelaer, 1984; Alphonse Borras, *Les ministères laïcs: Fondements théologiques et figures canoniques. In: Des laïcs es responsabilité pastorale? Accueillir de nouveaux ministères,* Les Éditions du Cerf, Paris, 1998, pp. 95-120; Elisabeth Braunbeck, „Ein Gesetzgeber-zwei Gesetzbücher. Der Laienbegriff im CIC und im CCEO", în: Peter Krämer, Sabine Demel, *Universales und partikulares Recht in der Kirche. Konkurrierende oder integrierende Faktoren?*, Bonifatius, Paderborn, 1999, pp. 199-222; Konrad Breitsching, „Möglichkeiten der Teilhabe der Frau an der kirchlichen Sendung nach dem CIC 1983", *Zeitschrift für katholische Theologie* 118,2 (1996), pp. 205-221; Dexter S. Brewer, „Canon 524 and the Systematic Participation of the Laity in the Selection of Pastors", *Studia canonica* 29 (1995), pp. 481-492; Elisabeth Braunbeck, *Der Weltcharakter des Laien.*

și funcționare a Bisericilor locale în care trebuia să se stipuleze anumite drepturi și obligații ale laicilor. În cele ce urmează vom încerca să vedem care este rolul laicilor în Biserica Ortodoxă.

2. 1. Aspecte terminologice

Structura organică a Bisericii, ca Trup al lui Hristos, arată că laicii[2] și clericii sunt stări, cinuri, sau elemente constitutive interdependente fără de care Biserica și-ar pierde sen-

---

Eine theologisch-rechtliche Untersuchung im Lichte des II. Vatikanischen Konzils, Pustet, Regensburg, 1993.

[2] Liviu Stan, *Mirenii în Biserică. Studiu canonic-istoric*, Sibiu, 1939; Constantin Rus, *Drept bisericesc*, Partea I, Ed. Mirador, Arad, 2000; Ioan Floca, Joantă, Sorin, *Drept bisericesc*, vol. I, Sibiu, 2006; L. Stan, „Biserica cu sau fără laici?", *Ortodoxia* 4 (1969), pp. 608-616; L. Stan, „Poziția laicilor în Biserica Ortodoxă", *Studii Teologice,* 3-4 (1968), pp. 195-203; I.N. Floca, „Ordinea sau buna rânduială în Biserică și ascultarea canonică", *Revista Teologică* 3 (1995), pp. 87-93; N.V. Dură, „Îndatorirea credincioșilor privind viața creștină în lumina Sfintelor Canoane", *AB* 10-12 (1993), pp. 18-26; S. Joantă, „Participarea laicilor la viața Bisericii", *RT* 3 (2001), pp. 25-34; Radu Preda, „Rolul catehetic al laicilor în Biserică", *AB* 10-12 (2006), pp. 8-26; Ignatius de la Potterie, „L'origine et le sens primitif du mot ‚laïc'", *Nouvelle Revue Théologique*, 80 (1958), pp. 840-53; John Chryssavgis, „The Status and Ministry of the Laity in the Orthodox Church." *Sobornost* 17, no. 1 (January 1, 1995), pp. 82-84. Anton C. Vrame, *One Calling in Christ: The Laity in the Orthodox* Church, Inter Orthodox Press, 2005. N. Karmiris, *The Status and Ministry of the Laity in the Orthodox Church*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 1994. Hieronymus L Kotsonis, „Die Stellung der Laien innerhalb des kirchlichen Organismus", în: Panagiotis Bratsiotis, *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart, 1970, pp. 298-322. Staikos Michael, „Die Stellung der Laien in der Orthodoxen Kirche", în: *Theologia,* 61 (1999), pp. 73-95; Ottorino. Pasquato, *Οι Λαϊκοί κατά τον Ιωάννη το*

sul său ontologic. Starea clericală nu poate fi înțeleasă fără starea laică, dar și starea laică și-ar pierde profunda ei semnificație în momentul în care ar fi gândită separat sau în contradicție cu starea clericală. De aceea, definirea stărilor în Biserică nu trebuie să pornească de la dihotomia lor, ci de la unitatea lor, în care să se delimiteze atribuțiile și sensurile specifice fiecăreia. O asemenea abordare protejează viziunea ortodoxă de orice polarizare periculoasă, evitând scoaterea excesivă în evidență a unor deosebiri fundamentale sau chiar ontologice dintre clerici și laici, precum în teologia catolică, dar și asemănarea deplină dintre cele două stări, dusă până la anularea preoției sacramentale, precum în teologia protestantă.

În teologia ortodoxă, pentru desemnarea acestei stări bisericești se folosesc doi termeni: *mirean* și *laic*. Termenul *mirean* provine de la cuvântul slavon *miriane* și desemna inițial acea persoană care participa la viața Bisericii în mod asumat și activ și care era recunoscută concomitent de către clerici ca făcând parte din turma lui Hristos. Cuvântul *miriane* era opus termenului *narod* (popor), care desemna o masă eterogenă de oameni. Începând cu secolul al XVIII-lea, după reformele bisericești ale lui Petru cel Mare, care excludeau orice rol semnificativ al mirenilor în Biserică, cei doi termeni au fost folosiți cu același sens, prin *miriane* înțelegându-se o persoană lumească, neinițiată sau needucată și ignorantă[3]. Termenul a fost transferat chiar și clericilor, mai ales din zonele rurale rusești, de unde provine expresia de *preot mirean* sau *preot de mir*, adică *preot de lume* sau *lumesc*.

Χρυσόστομο : στην Εκκλησία, στην οικογένεια και στην πόλη , Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 2006.

[3] Vera Shevzov, *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*, Oxford University Press, 2003, p. 18.

De cele mai multe ori, neînțelegerea perspectivei ortodoxe a importanței laicilor în Biserică se naște din definirea și perceperea greșită a termenului de *laic*, mai ales datorită dezvoltării unor sensuri negative și a unor împrumuturi semantice pe filiera franceză în perioada contemporană. Conform acestora, *laicul* este desemnat drept o persoană în afara religiei, în afara tagmei bisericești, o persoană lumească, opusă, de cele mai multe ori, celor inițiați în credință.

Sursele istorice patristice indică o depășire a unei definiții opoziționale, de genul „laicii sunt simplu opuși clerici", cât și a unei definiții negative, „laicii nu sunt clerici". Privit din punct de vedere etimologic, cea de-al doilea termen, *λαϊκός* (latină *laicus*), provine de la cuvântul grecesc *λαός* (popor), însemnând „cel ce aparține poporului". Termenul s-a format din substantivul *λαός* și sufixul –ικός, sufix folosit pentru a desemna apartenența la un grup, sau la o categorie specială, iar nu la o masă eterogenă de oameni. Termenul nu apare în niciuna din scrierile vechi sau nou-testamentare. Cu toate acestea, semnificația cuvântului său de origine, *λαός* (popor), este fundamentală pentru dezvoltarea ulterioară a termenului. Folosit în traducerea greacă a Vechiului Testament de peste 2000 de ori, termenul *λαός* este folosit pentru a evidenția poziția specială și privilegiată a poporului evreu ca popor ales al lui Dumnezeu[4]. În Noul Testament, termenul *λαός* descrie apartenența credincioșilor la Biserică, privită ca „popor al lui Dumnezeu", o comunitate organică și organizată, care îl are drept cap pe Iisus Hristos, iar nu o adunare sau o grupă de oameni necunoscători și neinițiați. În acest sens laicul reprezintă un

---

4 Hermann Strathmann, „*λαός*", în: G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 4, p. 32.

membru al poporului lui Dumnezeu, primit prin renașterea baptismală și prin ungerea cu sfântul Mir.

Prima folosire creștină a cuvântului *λαϊκός* o întâlnim la sfârșitul secolului I, în scrisoarea Sfântului Clement Romanul către corinteni, unde folosește expresia ὁ *λαϊκὸς* ἄνθρωπος (*omul laic*)[5], arătând că în Biserică fiecare membru are datoriile și menirea proprie. Termenul este folosit și de către Clement Alexandrinul, în Stromate, prima dată pentru a-i desemna pe credincioși alături de preot și diacon[6], și de două ori cu sens negativ, dar fără a se referi la credincioși ca laici, descriind acoperământul care despărțea clerul de popor în cultul iudaic, împiedicând *credința laică* sau *profană* de a intra în locul destinat preoților mozaici.[7] La Origen, cuvântul *λαϊκός* are un înțeles eminamente pozitiv, arătând că mulți dintre laici vor fi recunoscuți ca fericiți și sfinți.[8] În varianta sa latină, termenul *laicus* este folosit pentru prima dată de către Tertulian, arătând că în

---

[5] I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, p. 411: „Arhiereului îi sunt date litrugisiri proprii și preoților li s-a rânduit loc propriu, leviților le sunt puse diaconii proprii, iar laicului îi sunt date prounci pentru laici". „Τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσὶν καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται καὶ λευΐταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται."

[6] Clement Alexandrinul, *Stromate, III, 12, 90, 1*, PSB 5, p. 227: „Apostolul laudă foarte mult pe bărbatul unei singure femei; fie preot, fie diacon, fie laic, dacă se folosește fără reproș de căsătorie".

[7] Clement Alexandrinul, *Stromate, V, 6, 33, 3*, PSB 5, p. 330. „Acoperământul era întins înaintea celor cinci stâlpi; era o piedică pentru necredința profană și oprea intrarea celor care se aflau înăuntrul zidului înconjurător." Termenul este folosit și în Pedagogul, II, X, 93, 2.

[8] „Dar să știți căi ntrarea în cler nu aduce în chip automat și mântuirea, căci și dintre drepții slujitori mulți se pierd, după cum

cazuri excepționale chiar și laicilor li se oferă dreptul de a săvârși Botezul, însă prin aceasta nu trebuie să își aroge funcția episcopului, căruia îi este încredințată deplin săvârșirea sfintelor Taine[9].

Un termen mai adecvat pentru a desemna această stare bisericească ar putea fi cel de *credincioși*, deoarece nu impune anumite precondiționări negative, precum termenii *laic* și *mirean.*

Prin urmare, prin laici se înțelege totalitatea credincioșilor, membri ai Bisericii, care au primit prin Botez și Mirungere preoția universală sau generală, prin care păstrează o legătură vie cu Biserica, având drepturi și obligații în viața acesteia, și care nu au primit preoția specială sau sacramentală a treptelor ierarhice instituite prin hirotonie și nici calitatea de slujitori ai Bisericii instituiți prin hirotesie sau prin alt mod, și care, împreună cu clericii și monahii, formează Biserica, Trupul lui Hristos.

și dintre laici mulți vor fi recunoscuți ca fericiți". ORIGEN, *Omilia la Cartea Prorocului Irimia* XI,3, PSB 6, p. 395.

9 TERTULIAN, *De Baptismo. XVII*, în: Heinrich LENNERZ, *De sacramento baptismi*, Gregorian Biblical BookShop, 1955, p. 89.

Rolul laicilor în Biserică. Aspecte teologice

Importanţa laicilor în Biserică a fost dezbătută în multe lucrări de specialitate[10], dar şi documente oficiale, atât ortodoxe, cât şi catolice[11] sau protestante.

[10] Mai amintim aici şi următoarele lucrări: Wladislaw Tsypin, „Kleriker und Laien in der Orthodoxen Kirche", *Priestertum in Ost und West II. (Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 14*, Roman Kovar, Eichenau, 1998, pp. 140-147; Enrico dal Covolo, Ferdinando Bergamelli, *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa*, coll. *Letture cristiane del primo millennio* 21, Paoline, Milano, 1995; Stephen J. Pope, *Common calling. The laity and governance of the Catholic Church*, Georgetown Univ. Press, Washington, 2004; Jobe Abbass, „The Incomparable Eastern Canons on the Role of the Laity", CLSA Proceedings 71 (2009), pp. 35-61; Pier Virginio Aimone-Braida, „La partecipazione dei laici alla potestà sacra nella storia del diritto canonico", în: *I laici nella ministerialità della Chiesa. XXVI Incontro di Studio Centro Dolomiti "Pio X" – Borca di Cadore 28 giugno – 3 luglio 1999,* Quaderni della Mendola 8, Edizioni Glossa, Milano, 2000, pp. 15-46; Pier Virginio Aimone-Braida, „The participation of laypeople to the diocesan synods immediately after Vatican II (1966-1983), particularly in the swiss local church", în: Alberto Melloni, *Synod and synodality. Theology, history, canon law and ecumenism in new contact. International colloquium,* Münster, LIT Verlag, 2005, pp. 677- 702;

[11] „Instruktion der Kongregation für den Klerus und anderer Kongregationen und Päpstlicher Räte zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester vom 15. August 1997*", Archiv für katholisches Kirchenrecht* 166 (1997), pp. 491-516; „Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz vom 25. Oktober 2000 über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie", *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 169,2 (2000), pp. 553-558; „Decretum Generale über die Ordnung des Predigtdienstes von Laien (Canon 766)", Österreichisches Archiv für Recht & Religion 49,3 (2002), pp. 511-512; „Dekret der Österreichischen Bischofskonferenz vom 6. November 1992 über die Ordnung des Predigtdienstes von Laien

Prin Taina Sfântului Botez și prin Taina Mirungerii, credincioșii devin membrii ai preoției universale (1 Ptr 2,9[12], Apoc. 1,6; 5,10; 20,6) pe baza căreia ei participă la întreita slujire a lui Hristos, sacramentală, învățătorească și împărătească. Hristos nu rămâne pasiv în Biserică ci lucrează în ea și prin ea cu fiecare persoană înzestrată cu libertate și chemată la libertate, de aceea nicio persoană nu rămâne pasivă în lucrarea Bisericii ci este implicată în dinamica dialogului perpetuu cu Dumnezeu.

Datorită acestei preoții universale sau generale, Biserica nu se împarte în cei ce nu au primit harul Duhului Sfânt și cei ce au harul preoției, adică între laicii și clerici, sau între neconsacrați și consacrați, ci tocmai prin mirungere cei botezați primesc darurile și harul Duhului Sfânt, devenind preoți, învățători și împărați, însă nu în aceeași măsură precum clericii. Dar nici hirotonia nu reprezintă, în teologia ortodoxă, o ridicare ontologică a persoanei, delimitând-o pentru totdeauna de starea laică. De asemenea, relația dintre clerici și laici nu este nici una pur funcțională[13], tendință accentuată în contemporaneitate de către reprezentanții unei eclesiologii euharistice, fiindcă clericul nu este un laic cu o funcție specială, ci constitutiv-organică și relațională, ceea ce duce la imposibilitatea ruperii legăturii dintre clerici și laici, dar și a suprapunerii drepturilor și îndatoririlor fiecărei stări bisericești. Slujirea preoțească, învățătorească și

(can. 766)", *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 163 (1994), pp. 507-508.

12 „Iar voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric, la lumina Sa cea minunată."

13 Constantine Scouteris, „Christian Priesthood and Ecclesial Unity: Some Theological and Canonical Considerations", K. Skouteris, în: *Kanon XIII: Multikonfessionelles Europa II – Priestertum in Ost und West Kanon* 13, Eichellau 1996, p. 135.

împărătească generală, cu caracter individual are nevoie de preoția slujitoare a Bisericii ca bază și fundament al ei. Dar și preoția sacramentală are nevoie de cea generală deoarece prin ea se împlinește, făcându-l pe Hristos transparent și vizibil în viața oamenilor, deoarece preoția sfințitoare nu poate exista pentru ea însăși. Prin urmare, starea laică este o stare harică, iar nu una profană sau doar socială. Dacă prin nașterea fizică omul a primit preoția naturală, omul fiind preot al creației, prin renașterea baptismală și prin mirungere, credinciosul primește preoția universală a Bisericii, iar prin hirotonie candidatul primește preoția slujitoare, prin care se desăvârșesc toate.

Deși dezvoltată mai mult în teologia de influență apuseană[14], împărțirea activității lui Hristos în trei slujiri (*munus sanctificandi* sau *sfințitoare, munus docendi* sau învățătorească*, munus regendi* sau împărătească) trebuie gândită într-o unitate indisolubilă, fiecare slujirea implicând-o pe cealaltă, iar nu în trei slujiri sau lucrări disociate, ceea ce ar fi străin de însăși duhul patristic, ci într-o existență concentrică. De aceea, și lucrarea laicilor trebuie să cuprindă toate cele trei aspecte ale slujirii lui Hristos, iar nu doar pe cel învățătoreasc și pe cel împărătesc. Existența reală a preoției generale a credincioșilor nu numai că oferă posibilitatea participării laicilor la viața Bisericii, ci îi obligă să fie elemente active și implicate în viața ei. Biserica nu poate fi divizată într-o parte activă, cea conducătoare, clericală, și una pasivă, obedientă, supusă pe deplin celei dintâi, cea a laicilor, ceea ce ar duce la distrugerea eclesiologie pauline

---

[14] Primul autor care a făcut disocierea aceasta a fost Calvin, *Instituții* I, 2, 15. Andrew Louth, „The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Staniloae", în: Dumitru Staniloae, *Tradition and Modernity in Theology*, ed. Lucian Turcescu, Center for Romanian Studies, Iasi, Palm Beach, 2002, p. 62.

care vede întreaga Biserică prin imaginea organică de „trup al lui Hristos și mădulare fiecare în parte" (1Cor. 12, 27), în care toate slujirile, deși diferite, sunt complementare și interdependente. Aceasta nu înseamnă că teologia ortodoxă ar renunța la diferența dintre starea laică și starea clericală, iar laicii ar avea aceeași slujire sacramentală, învățătorească și jurisdicțională precum clericii, asemănător teologiei protestante. Unitatea organică dintre laici și clerici este fundamentată pe dogma trinitară. În acest sens, Sf. Pavel afirmă: „Darurile sunt felurite, dar același Duh. Și felurite slujiri sunt, dar același Domn. Și lucrările sunt felurite, dar este același Dumnezeu, care lucrează toate în toți. Și fiecăruia se dă arătarea Duhului spre folos" (1 Cor. 12, 17). De aceea fiecare dar pe care un membru al Bisericii, fie laic, fie cleric, îl deține nu este un dar individual, ci unul relațional, comunitar. Aceeași fundamentare trinitară poate fi regăsită și la Sf. Ignatie Teoforul[15], care afirmă că relația dintre credincioși și episcopul lor în toate lucrările pe care le întreprind este după chipul unirii Fiului cu Tatăl[16]. Prin urmare nu se poate vorbi despre o relație de subordonare între clerici și laici, viața comunității creștine fiind expresia vieții intratrinitare, ci o relație de existență reciprocă bazată pe slujiri diferite, dar cu un caracter simfonic.

Caracterul haric al preoției generale este afirmat pe deplin de către Sfântul Ignatie Teoforul, fiind primul părinte al Bisericii care afirmă despre toți credincioșii: „voi toți sunteți împreună-călători și purtători de Dumnezeu (θεοφόροι) și purtători de temple (ναοφόροι) și purtători de Hristos

---

15 Pr. Cristean Sonea, „Repere ale rolului și ale responsabilității laicilor în teologia Părinților Apostolici",în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, nr. 2, 2010, pp. 135–146.

16 Sf. Ignatie, *Către Magnezieni*, III, IV, V, VI, VII, în coll. *PSB*, vol.1, pp. 165-167.

(χριστοφόροι) și purtători de cele sfinte (ἁγιοφόροι), în toate împodobiți cu poruncile lui Iisus Hristos".[17] Prin urmare, laicii întregesc prin slujirile lor cele trei slujiri ale ierarhiei sacramentale.

Pe lângă sublinierea relației indisolubile dintre clerici și laici este absolut necesar să identificăm și erorile principale pe care le conțin anumite curente de gândire teologică, fie prin accentuarea de factură catolică a elementului clerical în detrimentul celui laic, fie prin egalitarismul de influență protestantă dintre laici și cleric. Astfel, structura Bisericii nu este una de tip democratic-parlamentar, ci este o structură organică hristocentrică, având-u-l drept cap pe Hristos, și organizată prin ierarhia sa care nu exclude elementul laic ci îl consideră componentă fundamentală activă a corpului eclesial. Existența unui clericalism absolut, manifestat prin preluarea întregii puteri de către ierarhie, despre care nu trebuie să dea socotință în fața poporului lui Dumnezeu, este total străină de tradiția Bisericii Răsăritene.

Teologia ortodoxă, pornind de la concepția paulină a Trupului lui Hristos și a multiplelor harisme din Biserică, nu consideră că prin preoție se pot impune anumite divizări în sânul și viața Bisericii, ci preoția există și poate fi înțeleasă numai în contextul eclesial, neexistând pentru ea însăși ci doar în și pentru comunitate. Teologia patristică nu a perceput niciodată preoția ca delimitare totală față de laicat, prin conferirea unui har care imprimă un caracter indelebil, preotul fiind, astfel, scos pentru totdeauna din rândul laicilor și poziționat ontologic în rândul ierarhiei sacramentale, oferindu-i prin aceasta posibilitatea de a celebra acte cultice[18]. Teologia catolică aduce ca argumente

---

[17] Sf. Ignatie, *Către Efeseni*, IX, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, p. 160.

[18] Helmut Fischer, *Einheit der Kirche?: zum Kirchenverständnis der grossen Konfessionen*, Theologischer Verlag Zürich, 2010, pp. 58-59.

principale pentru caracterul indelebil al hirotoniei, faptul că: a. nu există o rehirotonire, (prin urmare depunerea sau trecerea în rândul laicilor are numai consecințe juridice, iar nu ontologice, precum are hirotonia); b. Competența pentru oficiul sacerdotal vine numai de la Iisus Hristos[19], ceea ce duce la concluzia că tainele ereticilor, episcopilor depuși, excomunicați, caterisiți, inclusiv hirotonia, sau ale preoților nevrednici sunt eficiente și valide în orice împrejurare[20], sub două condiții: ca primitorul să fie botezat creștin, iar ritualul liturgic pe care îl folosește să fie conform celui oficial utilizat în perioada respectivă pentru hirotonie, având intenția de a celebra, ceea ce Biserica însăși celebrează[21]. Prin urmare nu se poate vorbi, în teologia catolică, de o dispoziție subiectivă a preotului pentru săvârșirea tainei, ci doar de una obiectivă, fundamentată pe ființa tainei respective, săvârșitorul ei fiind, în cele din urmă, Dumnezeu însuși. Teologii catolici afirmă, totuși, faptul că doctrina despre caracterul indelebil al preoției a fost sistematizată terminologic și dogmatic la Conciliu de la Trident[22], ca pozi-

---

Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Band 1, Mohr Siebeck, 2012, p. 305

19 Gisbert Greshake, „Priesterweihe und character indelebilis”, în: Gerhard Müller, Horst Robert Balz, *Theologische Realenzyklopädie,* Band. 27, Walter de Gruyter, Berlin, 1997, pp. 425-426.

20 Bernhard Körner, „Sinn und Notwendigkeit der Priesterweihe. Bemerkungen zur Lehre vom ‚character indelebilis'”, în: Silvia Hell, Andreas Vonach (Hg.), *Priestertum und Priesteramt*, LIT Verlag, Münster, 2012, p. 189.

21 Cyrille Vogel, „Chirotonie et Chirothésie : importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres”, în: *Irénikon*, 45 (1972), p. 207.

22 Pentru o descriere detaliată a perspectivelor dogmatice sacramentale de la Conciliul tridentin, a se vedea: Reinhard Hempelmann, *Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils: Sakramententheologie im*

ției oficială împotriva reformei protestante. Începând cu această perioadă, prin doctrina caracterului indelebil al harului preoției, între starea clericală și starea laică s-a introdus o ruptură insurmontabilă.

Influențele catolice asupra problemei caracterului indelebil al preoției în teologia ortodoxă, mai ales în varianta ei grecească de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, au fost atât de puternice, încât teologii ortodocși și-a însușit, de multe ori, concepția caracterului indelebil al preoției ca pe ceva propriu și în profund acord cu tradiția dogmatică și cu practica eclesială canonică ortodoxă a Bisericii[23]. Prin aceste influențe, teologii ortodocși a împrumutat și distincția catolică dintre clerici și laici, nespecifică teologiei patristice și contrară vieții liturgice a Bisericii ortodoxe.

Participarea laicilor la cele trei slujiri ale lui Hristos nu impune numai drepturi, ci și îndatoriri și obligații. Aceștia nu pot să își atribuie anumite drepturi eclesiale fără să-și responsabilizeze viața lor, fără să-și impună anumite norme canonice de conduită eclesială.

În ceea ce privește starea laică, tradiția Bisericii impune anumite prevederi canonice diferite pentru bărbați, femei și pentru împărat. Canonul 69 Trulan interzice tuturor laicilor, bărbații și femei, intrarea în sfântul altar, excepție de la această regulă fiind împăratul, care avea privilegiul de a aduce personal, conform unui vechi obicei datat din secolul al IV-lea, darurile sale la altar. De asemenea, femeilor sunt impuse mai multe reguli legate de curăția trupească,

---

evangelisch-katholischen Dialog, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, pp. 128-129.

23 Pr. conf. dr. Constantin Rus, „Teoria perpetuării efectelor hirotoniei: revenirea clericilor hirotoniți la starea de laici", în: *Studii Teologice*, nr.1 (2005), pp. 36-48.

reguli dezvoltate pe o tradiție alexandrină de influență iudaică. Canonul 2 al lui Dionisie al Alexandriei și canonul 7 al lui Timotei al Alexandriei interzic femeii să se împărtășească cu Sfintele Taine, dar îi permite acesteia să ia parte la rugăciune. De asemenea, canonul 6 al lui Timotei al Alexandrie, interzice femeii să fie botezată în perioada cu scurgere de sânge. Canonul 17 al Sf. Ioan Postitorul interzice orice relație sexuală în această perioadă sub pedeapsa opririi de la împărtășire timp de 40 de zile. Canonul 38 al lui Nichifor Mărturisitorul, canon acceptat în colecția de canoane întregitoare, interzice femeii lăuze, în cazul în care copilul a primit botezul de necesitate, să intre în contact cu acesta până la rugăciunea pentru curățire de la patruzeci de zile. Tradiția antiohiană, însă, nu privea această problemă pe fundalul său iudaic, prin care trupul femeii era considerat întinat și necurat, ci o interpreta în lumina episodului evanghelic al vindecării femeii cu scurgere de sânge care s-a atins de Mântuitorul (Mt. 9,20-22, Mc. 5,25-34, Lc. 8,43-48). De aceea, *Constituțiile apostolice* susțin că „nici împreunările legitime, nici lehuzia, nici curgerea sângelui, nici scurgerile în vis nu pot întina firea omului sau să o separe de Duhul Sfânt, ci numai necredința, impietatea și acțiunea contrară legii[24]."

Pe lângă aceste reglementări, canonul 70 al Sinodului Trulan, urmând textului din 1 Cor. 14:34-35, interzice femeilor să vorbească în timpul sfintei Liturghii, funcția învățătorească publică fiind atribuită doar clericilor bărbați.

---

[24] *Constituțiile Apostolice*, Cartea 6, cap.XXVII, în Ioan Ică Jr., *Canonul Ortodoxiei*, p. 708.

2.3. Drepturile și îndatoririle laicilor în Biserică

A. Participarea laicilor la exercitarea puterii sacramentale

a. *Exercitarea puterii sacramentale de către laici*: Deși starea laicilor este o stare harică, ea nu poate fi confundată și suprapusă preoției speciale a clericilor cărora li s-a dat prin hirtotonie puterea deplină de administrare a sfintelor Taine. Cu toate acestea, laicii contribuie la lucrarea sacramentală a Bisericii îndeplinită prin starea clericală. Aceasta nu înseamnă că rolul lor sacramental ar fi doar ipotetic deoarece nu este echivalat cu rolul sacramental al clericilor. Fiindcă, precum nici în cazul diaconilor, care nu au deplina puterea sacramentală de a săvârși toate actele liturgice, având menirea de a-i ajuta pe episcopi și pe preoți la îndeplinirea acestora, nu este anulată puterea lor sacramentală, așa și laicilor, la un alt nivel față de diaconi, nu le este anulată funcția sacramentală a preoției universale prin participarea lor redusă la această putere, ci implică anumite aspecte diferite față de preoția sacerdotală, dar complementare acesteia.

Tradiția Bisericii arată că există o strânsă legătură între inițierea baptismală și hriotonia preoților, între preoția universală și preoția specială. În ritualul liturgic al Bisericii în perioada primară catehumenul era primit prin punerea mâinilor asupra lui, prin ungere, precum regii sau profeții în tradiția iudaică, prin primirea veșmântului alb, prin tunderea părului, înconjurarea mesei de trei ori, ceea ce arată că ritul inițierii baptismale și al mirungerii erau privite ca act de instituire și consacrare a credinciosului în preoția univer-

sală[25]. Practica liturgică mai păstrează și îmbisericirea celor botezați, în cazul unui băiat este prevăzută o procesiune în jurul Sfintei Mese, ceea ce corespunde demnității de preot al preoției universale. Doar în calitatea de membru al preoției universale, credinciosul are posibilitatea de a participa la misterul prezenței euharistice, are dreptul de a rămâne până la sfârșitul slujbelor, de a-și asupra preoția comună tuturor membrilor Bisericii dată numai și numai prin Botez.

b. *Moduri de participare a laicilor la puterea sacramentală*:

1. *La Sfintele Taine*: De la început, trebuie menționat că niciuna din Sfintele Taine nu poate fi săvârșită fără prezența și contribuția activă a poporului[26]. În afară de Taina Mărturisirii, care implică dialogul personal al credinciosului cu preotul, pentru toate Tainele sunt necesari laici, nu numai ca persoane cărora le sunt administrate tainele, ci și ca membrii activi care contribuie la săvârșirea lor.

Primul element care indică puterea sacramentală a preoției universale este dat de posibilitatea laicilor de a săvârși, în cazuri de nevoie, Taina Sfântului Botezului. În acest sens Nichifor Mărturisitorul afirmă în canonul 45: „dacă nu este de față un preot, se cuvine ca pe pruncii cei nebotezați să-i boteze oricine s-ar găsi acolo. Dacă îi botează chiar și însuși tatăl lor, sau oricare altul, numai să fie creștin, nu este păcat". Odată săvârșit acest botez este valid și canonic, iar preotul completează ritualul prin rugăciunile rămase, fără botezare. Acest drept al laicilor de a săvârși în caz de necesitate botezul, atestă importanța sacramentală pe care starea laicilor o are în săvârșirea Tainelor, un alt exemplu fiind

---

[25] Nikolai Afanasiev, *Biserica Duhului Sfânt*, Patmos, Cluj, 2008, p. 20.

[26] D. Stăniloae, „Slujirile bisericești și atribuțiile lor", *Ortodoxia* 22 (3/1970), p. 467.

dat de necesitatea naşilor de botez sau cununie la săvârşirea acestor Taine.

În ceea ce priveşte practica mărturisirii păcatelor şi a sfătuirii duhovniceşti, tradiţia Bisericii atestă momente în care şi persoane care nu aveau hirotonia putea săvârşi spovedania în caz de necesitate, lucru certificat de către Sf. Teodor Studitul în epistola 549[27]. Sfântul Simeon Noul Teolog afirmă, de asemenea, posibilitatea monahilor de a săvârşi spovedania, chiar dacă nu aveau hirotonia, condiţia necesară fiind viaţa şi experienţa duhovnicească[28]. Cu toate acestea, practica menţionată nu a fost acceptată oficial de către întreaga Biserică. În secolul al XII-lea, canonistul Theodor Balsamon susţine că pentru săvârşirea tainei Mărturisirii sunt necesare două condiţii: hirotonia şi delegarea din partea episcopului, sau hirotesia întru duhovnic, această regulă fiind păstrată până în prezent în practica spovedanie. Odată cu Reforma protestantă, s-a renunţat în întregime la această practică.

La hirotonia clericilor, pe lângă caracterul consultativ pe care laicii îl au în alegerea lor, poporul certifică vrednicia celui ales, răspunzând la întrebarea: „vrednic este?", credincioşii fiind martorii vieţii ireproşabile a celui hirotonit. În acest sens, canonul 50 al sinodului de la Cartagina prevede ca, în cazul unei dispute legate de un candidat la hirotonie, să se dezbată cazul în faţă întregului popor, iar dacă va fi găsit nevinovat înaintea credincioşilor, să fie hirotonit.

---

27 Theodoros Studites, ep. 549 (Methodio monacho) (ed, G. Fatouros, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 31/2, Berlin, de Gruyter, 1991, p. 838)

28 Eva Synek, „Die orthodoxe Entwicklung der Bußdisziplin in ökumenischer Perspektive", în: T. Petrescu, *Omagiu Profesorului Nicolae V. Dura la 60 de ani*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanta, 2006, p. 1188.

2. *La Sfânta Liturghie și la alte slujbe bisericești*: Un alt element, prin care se certifică puterea sacramentală a preoției universale, este reprezentat de faptul că fiecare credincios aduce jertfa sa în comunitatea eclesială pentru sfințirea și mântuirea sa și pentru mântuirea celorlalți, dar și pe sine însuși ca jertfă. Acest aspect își are fundamentul în aducerea continuă a jertfei lui Hristos și în împărtășirea cu ea și nu reprezintă o speculație teologică menită să acorde doar virtual anumite drepturi sacerdotale laicilor în Biserică, afirmând că aceștia sunt preoți prin starea de jertfă față de păcatele lor. Credincioșii au dreptul de a participa la împărtășirea de sfintele Taine numai dacă sunt membrii ai preoției universale, însă participarea la jertfa lui Hristos impune și obligația credinciosului de a se apropia în stare de jertfă personală, pentru ca astfel să fie părtaș la preoția Lui. Preoția sacramentală are nevoie de contribuția activă a credincioșilor care împlinesc prin diferitele lor slujiri lucrarea ierarhiei în celebrarea sfintelor taine[29]. De aceea, credincioșii nu trebuie să se considere drept spectatori la slujbele bisericești, având un rol eminamente decorativ, ci ei reprezintă elemente active și absolut necesare. Rugăciunea este o permanentă participare sacerdotală a credincioșilor la mântuirea lor și a întregii comunități.

Sfânta Liturghie exprimă comuniunea deplină dintre laici și clerici, ceea ce arată că teologia laicilor nu este una rațional-speculativă, ci una preponderent doxologică. Nicio Sfântă Taină a Bisericii nu poate fi săvârșită fără participarea activă a poporului drept-credincios[30].

Liturghia nu are un caracter privat, ci unul eminamente comunitar, prin urmare canoanele interzic săvârșirea serviciilor liturgice, a Euharistiei și mai ales a Botezului, care

---

29 D. Stăniloae, "Slujirile bisericești și atribuțiile lor", p. 467.

30 D. Stăniloae, "Slujirile bisericești și atribuțiile lor", p. 467.

este Taina de încorporare a persoanei în Trupul lui Hristos, în capele private. De aceea canoanele 39 și 51 Trulan impun măsuri disciplinare drastice persoanelor care au săvârșit vreo slujbă privată.

Dovezile istorice arată că participarea activă a laicilor la slujbele bisericești a fost un element definitoriu pentru dezvoltarea întregului cult. Epistolele apostolului Pavel atestă, în mai multe locuri scripturistice, participarea activă a credincioșilor la adunările euharistice și răspunsul lor la rugăciuni: „dacă vei binecuvânta cu duhul, cum va răspunde omul simplu „Amin" la mulțumirea ta, de vreme ce el nu știe ce zici? (1Cor. 14, 16)". De asemenea, încă de la începutul secolului al II-lea, scrisoarea lui Plinius cel Tânăr către împăratul Traian menționa cântarea comună a tuturor credincioșilor[31]. În prima sa apologie (I, 65), Iustin Martirul menționează răspunsul poporul la rugăciunea euharistică.

Dialogul liturgic dintre clerici și popor indică participarea activă a laicilor la slujbele Bisericii și funcția lor sacramentală în Biserică. Plural, amin etc. Cu toate acestea, în decursul timpului, datorită multiplelor motive, rolul participării active a laicilor la cultul divin a fost treptat diminuat. Canonul 15 de la Laodiceea impune ca: „în afară de cântăreții canonici, care se urcă la amvon și cântă din carte, altora nu li se permite să cânte în biserică". Deși prin acest canon nu i se interzice poporului să cântă în biserică, rolul de conducere al cântării este preluat totuși în exclusivitate de către cântăreții canonici, iar poporul poate să acompanieze cântările acestora. Canonul prevede impunerea unei rânduieli în cântare și suprimarea oricăror inovații aduse de către persoane care nu au fost investite pentru cântarea

---

31 „voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric, la lumina Sa cea minunată" (1Ptr. 2,9).

Bisericii. Existența corurilor, constituite în mare măsură din laici, și a grupurilor de cântăreți au diminuat participarea activă a credincioșilor la cântarea liturgică, aceștia având, de multe ori, doar rolul de spectatori. De asemenea, răspunsul poporului la rugăciunile anaforalei liturgice au devenit, începând cu secolul al VI-lea, opționale. Legislația iustiniană, constatând această deviere și bazându-se pe citatul paulin din 1Cor. 14, 16, a impus, prin Novela 137, capitolul VI, din anul 564, ca rugăciunile din timpul serviciului divin să fie făcute „cu o voce care să fie auzită de către poporul binecredincios" (μετὰ φωνῆς τῷ πιστοτάτῳ λαῷ ἐξακουμένης).

B. Participarea laicilor la exercitarea puterii învățătorești

a. Exercitarea puterii învățătorești de către laici. În virtutea succesiunii apostolice, episcopul deține deplinătatea puterii învățătorești, însă laici participă, prin binecuvântarea episcopul lor, la exercitarea acesteia. Canoanele Bisericii arată, de cele mai multe ori, importanța principală a episcopului în învățarea clerului și a poporului drept credincios (can. 19 Trulan, can 19 Laodiceea), fiind necesară o pregătire teologică și duhovnicească temeinică din partea acestuia (can 2 I ec.) și implicarea lui asiduă în propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu în eparhia sa (can. 35 ap.; can. 2, 11 Sard., can. 20 Trulan), în cazul neglijării aspectului învățătoresc se prevăd anumite sancțiuni (can. 58 Ap., can. 71, 121, 123 Cartagina).

Elementul principal care caracterizează preoția universală a tuturor laicilor este vestirea bunătăților lui Dumnezeu în lume, funcția misionară a laicilor își are fundamentul toc-

mai prin faptul că ei sunt poporul lui Dumnezeu[32]. Noul Testament conține nenumărate îndemnuri la mărturisirea credinței de către toți creștinii, nu numai de către membrii ierarhiei. Îndemnurile lui Hristos, precum: „Tot cel ce Mă va mărturisi pe Mine înaintea oamenilor, pe acela îl voi mărturisi și Eu înaintea Tatălui Meu celui ceresc" (Mt. 10, 32) au fost adresate tuturor membrilor Bisericii.

Dovezile istorice din primele secole creștine atestă faptul că și laicii au fost implicați activ în puterea învățătorească a Bisericii, fiind apologeți ai creștinismului, precum Iustin Martirul și Filosoful, misionari creștini, precum Panten, care în jurul anului 190 s-a dus în India pentru a propovădui Evanghelia, sau întemeietori de Biserici, precum Frumsețiu sau Grigore Luminătorul.

b. Păstrarea învățăturii Bisericii de către laici. Clericii împreună cu laicii sunt cei cărora le-a fost încredințată ortodoxia credinței. Spre deosebire de Biserica catolică, în care deciziile papale și conciliare devin obligatorii pentru întregul corpus eclesial, în Biserica ortodoxă orice decizie dogmatică devine valabilă pentru întreaga Biserică doar în momentul receptării ei de către Trupul Bisericii, clerici și laici, deopotrivă. Acest mecanism de păstrare a credinței a putut respinge sinoade, pretinse ecumenice, dar care, în cele din urmă, s-au dovedit a fi eretice, precum: sinodul tâlhăresc din Efes din anul 449, sinoadele iconoclaste din anii 754 și 815, sinoadele unioniste de la Lyon (1274) și Florența (1439). În acest sens Enciclica patriarhilor orientali din 1848, afirmă: „la noi nici Patriarhii, nici Sinoadele nu au putut introduce vreodată lucruri noi, căci apărăto-

---

[32] Francine Cardman, „Laity and the development of doctrine: Perspectives from the early church", Stephen J. Pope, *Common calling. The laity and governance of the Catholic Church*, Georgetown Univ. Press, Washington, 2004, pp. 51-69.

rul credinței este însuși trupul Bisericii, adică poporul însuși, care dorește ca credința lui să fie veșnic neschimbată"[33]. Însă pentru posibilitatea de receptare a deciziilor sinodale, atât ierarhia cât și laicatul sunt responsabili pentru cultivarea conștiinței dogmatice și canonice.

c. Răspândirea învățăturii Bisericii de către laici

Prevederi canonice cu privire la predica laicilor în biserică. Este binecunoscut cazul lui Origen, care pe la anul 215-216, aflându-se în Palestina, a predicat în biserica din Cezareea Palestinei și din Ierusalim, fiind mustrat de către episcopul Dimitrie, care s-a adresat în scris episcopilor Alexandru al Ierusalimului și Teoctis al Cezareei Palestinei fiindcă au permis ca un laic să predice în biserică, de față fiind episcopul. Ca răspuns, cei doi episcop arată că există posibilitatea ca laicii bine instruiți în teologie să fie invitați de către episcopi să predice poporului, obicei confirmat de către canonul 98 al sinodului de la Cartagina din anul 398. Cu toate acestea, datorită abuzurilor apărute, dar și a pericolului ereziilor, posibilitatea laicilor de a predica la sinaxa euharistică a fost restrânsă. Papa Leon cel Mare interzice în epistola 119, cap. 6, ca cineva, în afară de clerici, să-și revendice dreptul de a învăța și predica.

Canonul 64 Trulan impune anumite restricții laicilor cu privire la funcția învățătorească: „nu se cuvine ca laicul să țină cuvântare sau să învețe în chip public, însușindu-și de aici slujba învățătorească, ci să se supună rânduielii predanisite de către Domnul și să deschidă urechea spre cei ce au luat darul cuvântului învățătoresc și să învețe cele dumnezeiești de la aceștia. Căci în Biserica cea una, osebite mădulare a făcut Dumnezeu, după cuvântul Apostolului (I Cor. 12, 27), pe care Grigorie Teologul, tălmăcindu-l în omilia

---

[33] Ioannis KARMIRIS, *Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της ορθοδόξου καθολικής εκκλησίας*, vol 2, Athena, 1953, p. 920.

26, arată lămurit rânduiala cea întru aceștia." Majoritatea manuscriselor care păstrează acest canon au pe lângă expresia „să țină cuvântare sau să învețe" termenul δογματικόν (δογματικόν λόγον κινεῖν ἢ διδάσκειν[34] „să țină cuvântare dogmatică sau să învețe"). Canoniștii bizantini, Zonaras și Balsamon, merg pe aceeași interpretare, susținând că le este interzis laicilor să susțină în mod public cuvântări dogmatice sau în legătură cu formarea adevărurilor de credință, atribuindu-și, prin aceasta, demnitatea învățătorească , care aparține episcopului. Prin urmare, laicii nu pot predica în cadrul cultului divin fără a fi invitați de către episcopul lor, fiind necesară de fiecare dată permisiunea acestora. Însă laicilor nu le este interzisă predica în biserică în momentul în care sunt bine instruiți în teologie și trăirea creștină și au, de asemenea, binecuvântarea clerului pentru a predica.

Canonul 70 Trulan, preluând îndemnul apostolului Pavel din 1 Cor. 14:34-35, interzice femeilor cu desăvârșire să vorbească în timpul Sfintei Liturghii. Canoniștii bizantini afirmă ca acest canon interzice femeilor să vorbească, nu numai la sfânta Liturghie ci și la celelalte slujbe și adunări creștine. Balsamon susține că au existat anumite femei în secolul al VII-lea care și-au atribuit funcții învățătorești, propovăduind și predicând în biserică. Tradiția Bisericii atestă existența *presbiterelor* (πρεσβύτιδες), menționate încă din primul secol creștin de către Apostolul Pavel (Tim. 5,2; Tit 2,3), care aveau o funcție învățătorească sau catehetică, fiind numite „învățătoare de bine" (καλοδιδάσκαλοι Tit 2,3). Acestea instruiau femeile mai tinere în conduita și morala creștină, fără a avea însă posibilitate de a predica în cadrul

[34] Heinz Ohme, *Acta conciliorum oecumenicorum. Series Secunda. Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium/ Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum: (Concilium Quinisextum),* De Gruyter, 2013, p. 48.

cultului. Instituirea bisericească a presbiterelor, precum cea a diaconițelor, era făcută în primele secole printr-un act special în Biserică, ceea ce a fost interzis cu desăvârșire de către canonul 11 de la Laodiceea. Cu toate acestea, canonul se referă la oprirea femeilor de la predicarea cuvântului în mod public, iar nu de la rolul însemnat al femeilor pentru catehizarea familiei. De asemenea, femeile nu sunt excluse de la cântarea în comun a întregului popor de la slujbele liturgice.

Actualmente, în Biserica Ortodoxă, precum și în Biserica Catolică[35], un rol fundamental în răspândirea credinței îl au profesorii și cadrele didactice responsabile pentru predarea religiei. Conform Statutului de Organizare a Bisericii ortodoxe, art. 14, lit. w, Sfântul Sinod este responsabil pentru normele privind predarea religiei în școlile de stat, particulare și confesionale, stabilind și normele privind învățământul confesional de toate nivelurile, precum și programele pentru catehizarea tinerilor și adulților. Conform art. 52, alin. 3 din Statut, personalul didactic din învățământul teologic și cel care predă religia, precum și studenții în teologie și dascălii (cateheții) care au absolvit Școala de cântăreți bisericești, în acord cu preotul paroh și conform normelor stabilite de către Sfântul Sinod și centrele eparhiale, au îndatorirea pastorală și misionară de a face catehizare în parohiile la care slujesc sau în care locuiesc.

---

[35] Günter Assenmacher, „Die Predigt im neuen Kirchenrecht, Bemerkungen zu cc. 762-772", *Theologisch-praktische Quartalschrift* 132 (1984), pp. 152-160; Winfried Aymans, „Strukturen der Mitverantwortung der Laien", *Archiv für katholisches Kirchenrecht 159* (1990), pp. 368-386; Walter Brandmüller, „Wortverkündigung und Weihe. Das Problem der Laienpredigt im Licht der Kirchengeschichte" *Forum katholische Theologie* 3 (1987), pp. 101-118.

Prin urmare, Biserica Ortodoxă Română nu numai că afirmă participarea laicilor la răspândirea credinței, ci le și conferă anumite drepturi, îndemnându-i în exercitarea harismelor lor.

C. Participarea laicilor la exercitarea puterii jurisdicționale

Dreptul canonic ortodox accentuează importanța participării laicilor la puterea jurisdicțională[36] prin existență principiului constituțional în structurarea vieții bisericești, care are ca elemente caracteristice: a. separarea puterilor (legislativă, executivă și judecătorească); b. principiul reprezentativ pe bază electivă; c. importanța întâistătătorului față de cele trei puteri bisericești[37]. Conform acestei structurări, rolul laicilor în exercitarea puterii jurisdicționale va urmări: a. participarea laicilor la sinoade și în organismele cu caracter deliberativ și executiv; b. participarea laicilor la alegerea clerului; c. participarea și reprezentarea laicilor în autoritățile canonice disciplinare și în instanțele de judecată ale Bisericii[38].

---

[36] Paul M. Popovici, „Alegerea laicilor în forurile bisericești", în: *Inter* 2007, pp. 382-395. Bartholomaios Archondonis, „The Participation of the Laity in the Synod of the Greek-Byzantine Churche", in: *Kanon* 3 (1977) 33-38. Anapliotis Anargyros, „Die Teilnahme der Laien an der Kirchenverwaltung der Orthodoxen Kirche am Beispiel des Russischen, Rumänischen und Bulgarischen Patriarchates, in: Wilhelm Rees, *Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen*, Freiburg im Breisgau 2014, pp. 231-245.

[37] Paul Brusanovski, „Structura constituțională a Bisericii Ortodoxe Române. Repere istorice", în: *Inter*, 1 (2007), p. 227.

[38] În Biserica Catolică s-a pus întrebarea, mai ales după Conciliul II Vatican, dacă laicii pot fi implicați în amplele proceduri de

a. Participarea laicilor la sinoade și în organismele deliberative și executive

Încă din *perioada apostolică* se poate afirma că participarea laicilor la sinoade a reprezentat un element fundamental, necesar pentru înțelegerea autentică a dezvoltării sinodalității[39]. Exemplu cel mai elocvent de implicare a laicilor în sinoade este redat de către Faptele Apostolilor, în episodul Sinodului apostolic de la Ierusalim, întrunit pentru dezbaterea obligativității sau neobligativității circumciziei pentru cei proveniți dintre neamuri. Acest sinod a fost compus din: a. *frații* sau *întreaga Biserică* (σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ FA 15, 22-23) și b. apostolii și preoții (οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι FA 15, 23)[40]. Partea centrală a sinodului este dominată de către apostoli și preoți care „s-au adunat să cerceteze despre acest cuvânt" (FA 15, 6). Participarea laicilor reapare doar la sfârșitul sinodului când sunt desemnate persoanele pe care sinodul trebuie să le trimită la Antiohia (FA 15, 22). Nu se poate afirma cu siguranță dacă laicii au avut vot deliberativ la acest sinod, însă sinodul apostolic atestă faptul că: a. Biserica locală este baza sinodului; b. apostolii și preoții se disting de membrii laici ai Bisericii prin rolul lor în luarea decizilor și în comunicarea acestor decizii celorlalte Biserici; c. laicii sunt parte constitutivă a sinodu-

judecată. Pentru o analiză a acestui subiect, a se vedea: Winfried Aymans, „Laien als kirchliche Richter? Erwägungen über die Vollmacht zu geistlicher Rechtsprechung", *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 144 (1975), pp. 3-20.

[39] Métropolite Jean (Zizioulas) de Pergame, "L'institution synodale : Problèmes historiques, ecclésiologiques etcanoniques", in *Istina*, t. 47, n° 1 (2002), p. 14-44.

[40] J. Zizioulas, „The development of conciliar structures to the time of the first Ecumenical Council", in: *World Council of Churches*, Councils and the Ecumenical Movement, Geneva 1968, p. 36-37.

lui, elementul laic fiind absolut fundamental pentru înțelegerea sinodului apostolic.

Sinoadele locale din primele trei secole creștine atestă implicarea și participarea laicilor atât în Răsărit cât și în Apus[41], atribuindu-le acestora un rol consultativ, fiind necesar de fiecare dată consensul lor. Practica Bisericii atestă atât sinoadele mixte, unde erau întruniți laicii împreună cu clericii, cât și sinoade episcopale (cf. Can. 37 ap. „σύνοδος τῶν ἐπισκόπων"), unde elementul laic era reprezentat prin propriul episcop, prezența episcopului într-un sinod nefiind considerată drept o participare personală, ci o reprezentare a întregului corp eclesial al Bisericii, clerici și mireni.

Cu referire la *sinoadele ecumenice,* dovezile istorice atestă, pe lângă faptul că acestea au fost convocate de către împărat, fiind și el, de asemenea, un laic, și participarea mirenilor. Astfel, scriitorul bisericesc Socrates menționează, în *Istoria Bisericească*, faptul că la sinodul ecumenic de la Niceea din 325: „au fost prezenți mulți laici experimentați în dialectică, dornici de a-și pleda cauza de fiecare parte"[42]. Pe lângă prezența unor laici instruiți, la sinoadele ecumenice au participat și demnitarii și trimișii împăratului. Cu toate acestea, împăratul și reprezentanții săi nu aveau niciun drept de a interveni în problemele sinodului și nici drept de vot în sinod, dar aveau totuși un vot consultativ. Cu timpul, participarea laicilor la sinoade se restrânge, singurii reprezentanți laici la sinoade fiind demnitarii și trimiși împăratului, practică dezvoltată mai ales în Constantinopol[43].

---

41 Liviu Stan, *Mirenii în Biserică,* p. 117.

42 „Συμπαρῆσαν δὲ λαϊκοὶ πολλοὶ διαλεκτικῆς ἔμπειροι, ἐν ἑκατέρῳ μέρει συνηγορεῖν προθυμούμενοι·" PG 67, 64.

43 Bartholomaios Archondonis, „The Participation of the Laity in the Synod of the Greek-Byzantine Churche", in: *Kanon* 3 (1977) 33-38;

Legislația canonică a Bisericii Ortodoxe Române a prevăzut întotdeauna prin statutele sale de organizare participarea laicilor în sinoadele și adunările cu caracter deliberativ și executiv.

Conform statutului de organizare a Bisericii Ortodoxe Romane din 2011, laicii sunt implicați în organele deliberative și executive la toate nivelurile: parohial, eparhial și național. Conform prevederilor canonice ale regulamentelor și Statutului de organizare și funcționare, criteriile pe care trebuie să le îndeplinească laicii pentru a fi aleși în organele deliberative și executive bisericești sunt[44]: 1) calitatea de creștin-ortodox, 2) persoană majoră[45], 3) domiciliul în cuprinsul unității teritoriale pentru care este dobândit mandatul, 4) moralitatea[46], 5) statutul civil nepătat de abateri[47]; 6) implicarea și participarea la viața bisericească (can.

---

44 Paul M. Popovici, „Alegerea laicilor în forurile bisericești", *Inter,* 1 (2007), pp. 382-395.

45 Art. 54 - (2) Adunarea parohială este compusă din credincioșii majori ai parohiei, bărbați și femei, care mărturisesc prin credința, faptele și ținuta lor morală, atașamentul față de Biserica Ortodoxă, de învățătura ei de credință și de instituțiile ei.

46 Art. 60 - Pentru activitate ostilă Bisericii, comportament imoral și ofensator, membrii Consiliului parohial pot fi revocați de Permanența Consiliului eparhial, la cererea motivată a parohului, avizată de protopop, sau în urma constatării de către autoritatea superioară bisericească. Membrii revocați nu pot fi realeși timp de 5 ani în Consiliul parohial.

47 Art. 59 - (2) Membrii Consiliului parohial și supleanții, persoane majore, sunt aleși pe termen de 4 ani dintre credincioșii care frecventează biserica, au o viață creștină pilduitoare, se bucură de respectul comunității și nu au fost judecați și condamnați penal; aceștia activează benevol și pot fi realeși.

11 Sardica, can. 80 Trulan, can. 9 ap., 2 Ant.), 7) înscrierea pe listele electorale, 8) binecuvântarea episcopului[48].

La nivel național, participarea laicilor este reglementată de către art. 19-20 din Statutul de organizare, aceștia fiind parte constitutivă din Adunarea Național Bisericească, organismul central deliberativ al Bisericii Ortodoxe Române pentru problemele administrative, sociale, culturale, economice și patrimoniale, alcătuit din câte trei reprezentanți ai fiecărei eparhii, un cleric și 2 mireni, delegați de adunările eparhiale, pe termen de 4 ani. Tot la nivel național, conform art. 29, laicii fac parte și din Consiliul Național Bisericesc, organism central executiv al Sfântului Sinod și al Adunării Naționale Bisericești, compus din 12 membri ai Adunării Naționale Bisericești, câte un cleric și câte un mirean reprezentând fiecare mitropolie din țară.

La nivel eparhial, Adunarea eparhială, ca organism deliberativ pentru toate problemele administrative, culturale, social-filantropice, economice și patrimoniale ale eparhiei, este compusă din reprezentanții clericilor și ai credincioșilor, în proporție de o treime clerici și două treimi laici (art. 91). De asemenea, Consiliul eparhial, ca organism executiv al Adunării eparhiale care are în competență problemele bisericești administrative, culturale, social-filantropice, economice, patrimoniale și fundaționale pentru întreaga eparhie, este compus din 9 membri, 3 clerici și 6 laici (art. 96).

---

48 Art. 91 - (1) Adunarea eparhială se compune din reprezentanții aleși ai clerului și ai credincioșilor, în proporție de o treime clerici și două treimi mireni, cu o viață morală și religioasă demnă de un creștin, care au candidat cu binecuvântarea (aprobarea scrisă a) ierarhului locului. Pentru activitate potrivnică Bisericii, mandatele acestora se revocă de Adunarea eparhială, la propunerea chiriarhului.

La nivel parohial implicarea laicilor este covârșitoare, fiind prezenți în toate organismele de conducere și coordonare a vieții parohiei. Astfel, conform art. 54 (2) din Statutul de organizare, adunarea parohială, ca organ deliberativ principal, este compusă „din credincioșii majori ai parohiei, bărbați și femei, care mărturisesc prin credința, faptele și ținuta lor morală, atașamentul față de Biserica Ortodoxă, de învățătura ei de credință și de instituțiile ei". Dacă Statutele de organizare și funcționare ale Bisericii Ortodoxe Române din 1925, 1949 și 2003 prevedeau ca membrii Adunării parohiale, și implicit ai Consiliului și Comitetului parohia, să fie doar „bărbații credincioși ai parohiei", începând cu 2007, Statutul include și participarea femeilor în organismele deliberative și executive ale parohiei. Consiliul parohial, ca organism executiv, are posibilitatea de a delega doi epitropi laici care să-l sprijine pe preotul paroh în administrarea corectă și eficientă a bunurilor parohiale (art. 63). Comitetul parohial, organism bisericesc alcătuit din persoane majore ale comunității, bărbați și femei, pe principiul voluntariatului, acoperă întreaga activitate a comunității parohiale prin cele cinci servicii: a. serviciul social; b. serviciul misionar; c. serviciul cultural; d. serviciul pentru tineret; e. serviciul administrativ-gospodăresc (cf. art. 67). Misiunea laicilor în susținerea vieții parohiale nu poate fi concepută drept o activitate managerială, ci ea trebuie să vizeze atât nivelul intrinsec, de dezvoltare spirituală, cultică și teologică a vieții parohiale, cât și nivelul extrinsec, administrativ, economic și social[49].

Laicii fac parte în Biserica Ortodoxă Română și din organele de control și îndrumare administrativă, ca inspectori

---

[49] Thomas Charles LELON, „Parish management: managership and leadership: a perspective from the laity." *Greek Orthodox Theological Review,* 48, no. 1-4 (March 1, 2003), pp. 105-111.

și revizori contabili, din corpul tehnic al centrelor eparhiale și din organul jurisdicțional la nivel de protopopiat. Principiul participării laicilor la administrarea vieții bisericești este consolidat de către legislația canonică prin faptul că organele colegiale ale administrației eclesiale au ca bază principiul conducerii colective[50].

b. La alegerea clericilor

Încă din Faptele Apostolilor, întreaga comunitate este implicată în alegerea clericilor, laicii fiind prezenți la alegerea lui Matia (FA 1, 15), a celor 7 diaconi (FA 6, 5), luând parte și la Sinodul apostolic (FA 15, 22-23). În aceste pasaje se face diferențierea între alegerea clericilor, în care un rol fundamental îl are întreaga comunitate, și hirotonirea lor, act îndeplinit doar de către Apostoli. Până în secolul al IV-lea dovezile istorice certifică implicarea activă a laicilor în alegerea diaconilor, preoților și episcopilor[51]. Canonul 18 al sinodului de la Laodiceea a reprezentat un text important pentru circumscrierea acestui drept al laicilor, interzicându-li-se mulțimilor (τοῖς ὄχλοις) să aleagă pe cei ce vor fi instituiți în cler. Chiar dacă nu înlătură definitiv participarea laicilor de la alegerea clericilor, ci reglementează situațiile de imixtiune directă și de partizanat a unor mulțimi, canonul 18 reprezintă o delimitare a acestui drept, care, în decursul timpului a dus aproape la excluderea laicilor de la alegerea clerului. În cele mai bune situații istorice, aceștia au avut doar un rol consultativ.

În Biserica Ortodoxă Română, organizată pe baza principiului constituțional-electiv, implicarea laicilor în alegerea membrilor clerului a avut un rol fundamental. *Statutul*

---

50 Ioan Floca, S. Joantă, *Administrație bisericească parohială și legislație*, Ed.Univ.Lucian Blaga, Sibiu, 2002, p. 47

51 Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, pp. 257-303.

Organic șagunian prevedea ca preotul paroh să fie ales de către sinodul parohial (§ 7, al. 1), episcopul, de către sinodul eparhial (§ 96, al. 2; § 97, 1) și mitropolitul de către Congresul național-bisericesc (§ 154, al. 3 și § 155), organe deliberative în care elementul laic era pe deplin reprezentat. Atât Statutul de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române din anul 1925, cât și cel din anul 1949, cu modificările din 2003, ale cărui prevederi au fost valabile până la intrarea în vigoare a Statutului din 2008, alegerea episcopilor, mitropoliților și a patriarhul se făcea prin vot secret, de către un Colegiu electoral, constituit din membrii Adunării Naționale Bisericești și cei ai Adunării Eparhiale a eparhiei vacante. Odată cu Statutul din 2008, art. 126, alin. 1, alegerea de Patriarh, mitropolit, arhiepiscop și episcop eparhiot se face, prin vot secret, de către Sfântul Sinod, după consultarea clerului și mirenilor din organismele bisericești.

c. Laicii și administrarea bunurilor bisericești:

Dacă în secolul al IV-lea exista în practica eclesială administrarea bunurilor printr-un econom, legislația canonică a sinodul ecumenic de la Calcedon impune, prin canoanele 2, 3 și în special prin canonul 26, anumite măsuri prin care să se evite pe viitor posibilele acuzații împotriva episcopilor sau anumite abuzuri din partea acestora, dar și pentru a scoate gestiunea împovărătoare a afacerilor bisericești de sub atribuțiile episcopului și a o conferi unei persoane cu pregătire specială care să administreze bunurile bisericești sub atenta supraveghere a episcopului. Astfel canonul 26 IV ec. prevede ca economul să fi ales din rândul propriului clerului (ἐκ τοῦ ἰδίου κλήϱου), fiind însărcinat să adminis-

treze bunurile bisericești cu voia episcopului său[52]. Theodor Balsamon, în comentariul său la canonul 26 al sinodului ecumenic de la Calcedon, susține că sintagma ἐκ τοῦ ἰδίου κλήρου a fost adăugată în acest canon tocmai pentru faptul că foarte mulți episcopi instituiau laici în demnitatea de econom[53].

În secolul VII, Biserica din Apus receptează tradiția canonică bizantină, preluând destul de târziu dispozițiile sinodului de la Calcedon, și impune necesitatea unui econom pentru administrarea averilor bisericești prin canonul 9 al sinodului de la Sevillia din anul 619[54], interzicând, de asemenea, ca economul să fie laic.

---

52 În comentariul său la canonul de față Zonaras precizează: „Canoanele conferă episcopilor puterea de administrare a bunurilor fiecărei episcopii, dar nu doresc să le administreze pe acestea după ei înșiși, fără ca cineva să aibă știință de acestea, nici să fie instituite anumite persoane familiare sau runde, sau economi care să îngrijească bunurile personale, ci să fie propus de către episcop un econom din clerul episcopiei, încât bunurile bisericii celui ce administrează după voința episcopului să fie evidente, în orice mod ar spori și ar folosi bunurile bisericești, și ca să nu fie adusă vreo suspiciune împotriva episcopului că ar cheltui bunurile bisericii într-un mod defectuos. ” (trad. după: *Syntagma*, II, p. 277.)

53 „După cum se vede, din prezentul canon, mulți dintre episcopi făceau economi pe laici. Așadar, dumnezeieștii părinți îndreptând acest lucru, poruncesc ca bunurile bisericești să fie administrate de către clerici, după voința episcopului, căruia să-i fie făcute cunoscute veniturile bisericii și acestea să nu fie risipite, pentru ca episcopul să fie păstrat fără acuzare, iar arhiereul care nu face astfel, se poruncește să fie supus canoanelor.” *Syntagma*, II, p. 278.

54 José S. Vives, Tomás Marín Martínez, Gonzalo Martínez Díez, *Concilios Visigóticos e Hispano - Romanos*, Vol. 1, Consejo Superiod de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1963, p. 169.

Canonul 11 sin. VII ecumenic prevede ca în fiecare biserică gestionarea bunurilor bisericești să fie făcută de către un econom, iar în cazul neinstituirii acestuia se oferă dreptul de devoluțiune organelor superioare pentru a impune un econom. Trecerea sub tăcere a stării clericale a econom în acest canon, i-a făcut pe unii cercetători să considere că practica impunerii laicilor în această instituție era deja răspândită[55], lucru confirmat și de către canonistul Balsamon în epoca sa[56].

Începând cu anul 945 avem prima atestare a unui econom laic[57]. După această dată numărul economilor laici sporește, nemaifiind vorba doar de o excepție, laicii fiind integrați pe deplin în gestionarea bunurilor eclesiale.

În perioada medievală, *typikon-ul* unor mănăstiri de călugărițe atestă, de asemenea, existența unei femei, în unele cazuri chiar a unui bărbat, de preferat eunuc, cu titulatura de econom care era responsabil sau responsabilă, pe lângă

---

55 George Nedungatt, „The Canons of the Ecumanical Councils on Church Property", p. 171.

56 „Iar când un episcop a fost acuzat că administra bunurile episcopiei printr-un laic, au spus unii că, de vreme ce prezentul canon, care pedepsește pe arhiereii care nu instituie economi, nu spune că trebuie să fie clerici pentru a deveni economi, sunt împuterniciți și laicii să administreze bunurile bisericilor. Însă eu nu cred acest lucru, căci și Părinții de la Calcedon au stabilit ca bunurile bisericilor să fie administrate prin clerici, și că prezentul canon, prin cele pe care le-a afirmat, păstrează acest lucru și în mănăstiri, ceea ce sinodul de la Calcedon a sugerat și a prevăzut ca bunurile mănăstilor să fie administrate și nimeni nu a spus de către un laic, nici chiar un nebun." *Syntagma*, II, p. 592.

57 Michel Kaplan, *Les Hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle: propriété et exploitation du sol*, Publications de la Sorbonne, 1992, p. 286.

administrarea bunurilor, cu vizita proprietăților deținute de către acea mănăstire[58].

Dovezile istorice ale primului mileniu creștin arată faptul că laicii erau implicați de foarte multe ori în administrarea averii bisericești, participând sub coordonarea unui econom cleric sau a preotului paroh la activitatea administrativ-financiară[59].

În legislația canonică românească, rolul laicilor în administrarea averilor bisericești variază în funcție de epocă. În art. 106 al *Statutului organic* impune episcopului ca, după hirotonie și instalare, să-și desemneze un econom, sub directa autoritate a sa, din rândul clerului (can. 26 IV ec.) de mir sau monahal, care are obligația de a supraveghea fondul instruct[60] și de a prezenta episcopului bilanțul cu încasări și plăți. După desemnarea economului, episcopul predă acestuia, pe lângă inventar, întreaga avere mobilă și imobilă, economul fiind responsabil pentru acestea și în timpul vacantării scaunului eparhial. Pe lângă econom, *Statutul* mai impune ca organ administrativ-economic, denumit *Eforia* sau *Epitropia*[61], proiect început de către Șaguna încă de la 1 iulie 1862. Cu toate acestea, la nivel parohial și protoprezbiterial sau protopopial, *Statutul organic*, și ulterior *Regulament pentru administrarea și controlarea averi-*

---

58 Alice-Mary TALBOT, „Women's Space in Byzantine Monasteries", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 52 (1998), pp. 121.

59 Biserica Catolică a interogat după Conciliul II Vatican postibilitatea integrării laicilor în administrarea financiară a Bisericilor. Walter BAYERLEIN, „Die Rolle der Laien bei der kirchlichen Finanzverwaltung, *Concilium* 14 (1978), pp. 466-470.

60 Fondul instruct reprezintă mobila reședinței episcopale, biblioteca, insignele, bijuteriile și icoanele care sunt înregistrate în inventar. Ioan A. PREDA, *Constituția Bisericei,* p. 187.

61 Ana GRAMA, „Andrei Șaguna și *Eforia episcopească interimale* (1862-1864)", în: *Revista Teologica*, nr.4/2008, pp. 41-64.

lor bisericești din arhidieceza gr. or. română a Transilvaniei[62] și *Regulamentul pentru administrarea afacerilor epitropești*, votat de congres sub Nr. 107/1897, impun existența epitropiilor parohiale și protoprezbiteriale. La nivel parohial, epitropii laici sunt aleși de către Sinodul parohial, având ca organ de control Comitetul parohial, preluând atribuții economice ale parohiei. Articolul 27, alin. 6 atestă faptul că epitropii, ca și economii, sunt numai organe de administrare a averii bisericești, iar nu gestionari, reprezentanți de drept ai averii eclesiale[63].

În *Statul de organizare a Bisericii Ortodoxe Române* din 1925, administrarea bunurilor eparhiale era încredințată consiliului eparhial, secția economică, acesta fiind alcătuit din 6 membrii, 2 clerici și 4 mireni, lucrând sub președinția episcopului sau a vicarului său.

Statutul de organizare a Bisericii Ortodoxe Române din anul 1949[64], preia, în general, aceeași structură de administrare a averilor bisericești, cu anumite modificări și îmbunătățiri. Prevederile din Statut au fost întărite prin *Regulamentul pentru administrarea averilor bisericești*[65]. Conform art. 4, la nivel parohial, bunurile sunt administrate de către con-

---

62 *Regulament pentru administrarea și controlarea averilor bisericești din arhidieceza gr. or. română a Transilvaniei*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezei, Sibiu, 1880, pp. 3-8.

63 „Administrarea averii n-o poate avea decât autoritatea care reprezintă subiectul propretății bisericești, adică - la eparhie episcopul, iar la parohie preotul paroh, episcopul exercitând în același timp dreptul de supraveghere și control peste toate bisericile și așezămintele cu scop religios din eparhie". Ioan Floca, *Drept canonic ortodox,* I, p. 489.

64 *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1953.

65 *Regulamentul pentru administrarea averilor bisericești*, în *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, pp. 345-362.

siliul parohial prin epitropi laici, sub îndrumarea și controlul parohului, la protoierie averea este administrată de către protopop, iar la nivelul eparhial, averea este administrată de către Consiliul Eparhial, ajutat de către Serviciul administrării bunurilor bisericești, de către Serviciul tehnic și de către Serviciul contabilității și al casei, sub îndrumarea și controlul episcopului (art. 10).

Dacă în statutele precedente epitropii erau cei care administrau, la nivel parohial, averea bisericii sub controlul preotului paroh, în *Statutul de organizare a Bisericii Ortodoxe Române* din 2008 cu modificările aduse în 2011, la nivel parohial, conform art. 50 j), respectiv art. 50 k), parohul este cel care: „administrează patrimoniul parohiei în conformitate cu hotărârile Adunării parohiale și ale Consiliului parohial și controlează modul de administrare a bunurilor instituțiilor culturale, social-filantropice și fundaționale bisericești din parohie”, fiind ajutat, totuși, de către doi epitropi laici.

3. Prevederi canonice cu privire la monahism în Tradiția Canonică a Bisericii Ortodoxe

3.1. Aspecte terminologice

În cercetarea actuală există multe studii cu privire la normele canonice legate de monahism[66]. Totuși, aborda-

---

[66] Nicolae V. Dură, „Monahii, al treilea element constitutiv al Bisericii. Norme și rânduieli canonice privind organizarea și disciplina vieții monahale”, în B.O.R., CXXII (2003), nr. 7-12, p. 469. Emilian Birdaș, „Originea istorică a voturilor monahale”, în *Glasul Bisericii*, an. XIII (1954), nr. 9-10, pp. 511-523. Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca, „Sfântul Vasile cel Mare, organizator al vieții monahale”, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare*, București, 1980, pp.

rea de față va încerca să dezbată aceste prevederi canonice pornind de la anumite explicații terminologice. În limba română, pentru desemnarea acestei stări bisericești, sunt folosiți doi termeni sinonimi: *monah* și *călugăr.* Termenul *monah* provine de la grecescul μοναχός[67] (*singur, solitar*), arătând că forma inițială de viețuire a acestor persoane era cea solitară, de retragere. Încă din a doua jumătate a secolului al III-lea termenul μοναχός a fost folosit pentru acele persoane care practicau anahoreza (ἀναχώρησις), sau retragerea din lume, fiind un termen necunoscut pentru limba greacă clasică.[68] În primele două secole creștine, μοναχός era folosit pentru a desemna o persoană necăsătorită, traducerea grecească a textului biblic din Facere 2,18 realizată de către Simachus folosește pentru Adam, înainte de crearea Evei, termenul μοναχός. Ulterior, prin practica mona-

---

330-354. Antoine GUILLAUMONT, *Originile vieții monahale: pentru o fenomenologie a monahismului*, traducere de Constantin Jinga, București, Editura Anastasia, 1998; Tomás ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin III: Monahismul*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, Sibiu, 2000. Charles A. FRAZEE, „Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the Fourth to the Eighth Centuries", *Church History*, Vol. 51, No. 3 (Sep., 1982), pp. 263-279; Grigorios PAPATHOMAS, *La réception nomocononique du monachisme (IIe-VIIesiècles) (Comment le monachisme fut confirmé par les canons de l'Église et leslois de l'Empire),* Éditions Epektasis, Kétérini, 2004, 496 p.; Ionuț CORDUNEANU, „Câteva aspecte privind regimul clerului și monahilor în România, în conformitate cu legislația în vigoare", în *Inter* 2 (2008), pp. 341-353. Anargyros ANAPLIOTIS, *Ehe und Mönchtum im orthodoxen kanonischen Recht: eine Kanonsammlung mit den Kanones der Lokalsynoden und der Kirchenväter*, LIT Verlag Münster, 2010, 101 pp.

[67] Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots,* Paris, Klincksieck, 1968, p. 711.

[68] Gerhard MÜLLER, Gerhard KRAUSE, *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 23, de Gruyter, Berlin, 1994, p. 152.

hală, prin textele canonice și prin legislația de stat forma strict solitară de viețuire a fost înlocuită cu viața de obște și cu integrarea obligatorie a monahilor într-o mănăstire.

Cel de-al doilea termen, *călugăr,* își are etimologia de la grecescul καλόγηρος[69] (καλός – *frumos, bun* și γῆρας - *vârstă înaintată, bătrânețe*), și poate fi tradus ca: „bătrân bun, îmbunătățit, frumos”, fiind folosit deja la începutul secolului al V-lea de către Paladius în *Istoria lausiacă* (anul 419-420) ca termen tehnic pentru a-i desemna pe monahii cu experiență și o vârstă mai înaintată[70]. De aceea nu toți monahii erau considerați călugări, ci numai cei cu o experiență duhovnicească bogată și cu o vârstă înaintată.

3.2. Dezvoltarea monahismului

Apariția monahismului în Biserică poate fi datată începând cu secolul al III-lea, reprezentând o modalitate asumată de viețuire ascetică în vederea îndumnezeirii, avându-și originile în idealurile ascetice creștine din primele două secole. Fiindcă această stare bisericească nu a existat încă de la început, ea nu este considerată ca fundamentală structurii Bisericii, sau ca element constitutiv fără de care Biserica și-ar pierde sensul său ontologic. Totuși, starea monahală corespunde viziunii ascetice regăsite încă din scrierile nou-testamentare și practicate de către unii creștini încă de la începuturile creștinismului. Ulterior, prin modul diferit de trăire, la care se adăugau și voturile monahale, dar și prin instituționalizarea acestei stări, monahii au devenit o a treia categorie de membrii ai Bisericii, alături de clerici și laici.

---

[69] Martin R. Gabriel, *Le dictionnaire du christianisme* , Editions Publibook, 2007, p. 62.

[70] Paladie, *Istoria Lausiacă*, traducere, introducere și note de Preotul Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, 2007, pp. 44, 78.

Originile monahismului creștin trebuie căutate în secolul al III-lea și al IV-lea în Egipt, Siria și Capadocia, zone unde viața monahală a cunoscut mai multe forme de manifestare și o înflorire extraordinară, mai ales prin sfinți precum: Pavel Tebeul (+340), Pahomie cel Mare (+348), Antonie cel Mare (+356), Vasile cel Mare (+379), Macarie Egipteanul (+390), iar în al doilea mileniu creștin un rol important în înțelegerea vieții monahale ortodoxe l-au avut comunitățile de pe Sfântul munte Athos.

Monahismul a cunoscut, încă de la apariția sa, mai multe moduri de organizare: a. *anahoretic sau eremitic*, monahii locuind singuri în locuri izolate; b. *cenobitic*, caracterizat prin viața în comun (κοινός βίος) sau de obște într-o comunitate monahală, numită chinovie (κοινόβιον); c. *lavră sau chilie* (λαύρα sau κελλίον), organizare în care monahii trăiau separat în chilii proprii, dar se adunau pentru serviciul liturgic comun; d. *idioritmic*, organizare în care călugării duc o viața liberă, cu avere personală, din care o parte o puneau la dispoziția mănăstirii, iar o parte era folosită pentru existența proprie, cu gospodării proprii așezate în preajma bisericii mănăstirii, dar în afara incintei acesteia; e. *călugări itineranți,* care, ulterior, au fost interziși de către legislația canonică, fiin obligați să se stabilească într-o mănăstire. Organizarea cenobitică s-a impus în decursul timpului datorită susținerii și consacrării ei de către Sf. Vasile cel Mare, dar și prin faptul că a fost impusă chiar de către legislația bizantină (Novela 123, cap. 36).

Viața monahală a fost structurată prin trei izvoare principale:

a. *regulile monahale*, ca reglementare a vieții interne și a conduitei monahale, între care se numără: pentru monahismul răsăritean, cele 194 de reguli monahale ale lui Sf. Pahomie cel Mare, cele 50 de reguli monahale mari și 313

mici ale Sf. Vasile cel Mare, din care s-au dezvoltat în primul mileniu creștin statutele multor mănăstiri de prestigiu, precum cel al mănăstirilor din Palestina, compus de către Sf. Sava în anul 561, cel al mănăstirii Studion, compus de Teodor Studitul în anul 789, care a stat, în al doilea mileniu creștin, la baza statutelor marilor mănăstiri ortodoxe, cel al comunităților athononite, compus, în jurul anului 970, de către Atanasie, fondatorul vieții monahale de pe Sfântul Munte; iar pentru monahismul apusean cele 73 de reguli monahale ale lui Benedict de Nursia;

b. *legislația canonică* a sinoadelor ecumenice, locale și a Sfinților Părinți, care privea raportul dintre monahi și autoritatea canonică și suprimarea oricărei lipse de rânduială în mănăstiri;

c. *legislația statală, bizantină și contemporană*, care a urmărit, de multe ori, diminuarea autorității și notorietății crescânde a monahilor. În decursul veacurilor, legislația de stat a reprezentat, de multe ori, un factor negativ asupra monahismului, exemplul cel mai elocvent, pe lângă atitudinea împăraților față de monahi în perioada iconoclastă, fiind legislația de stat din perioada comunistă care prin mai multe decrete și texte legislative a încercat să limiteze sau chiar să suprime viața monahală din România, Rusia sau din alte țări ortodoxe[71]. Legislația bizantină, receptând prevederile canonice sinodale, a avut un rol fundamental pentru dezvoltarea monahismului. Aceste prevederi, prin preluarea lor de către nomocanoane, mai ales de către Nomocanonul în XIV titluri, au intrat în structura legislațiilor canonice și a regulamentelor monahale ulterioare.

---

71 Ioan Dura, *Pătimirea Bisericii Ortodoxe Române 1945-1989*, Editura Ramida Bucuresti, 1994; Sebastian Dumitru Cârstea, „Aspecte ale vieții monahale ortodoxe ardelene în timpul perioadei comuniste", *Revista Teologica*, nr. 3 (2007), pp. 406-430.

Considerat la momentul apariției drept o mișcare laică, începând cu secolul al IV-lea, dar mai ales în secolul al V-lea, monahismul este perceput ca o realitate diferită și monahii sunt recunoscuți de către legislația sinodală și imperială ca element constitutiv distinct al Bisericii, alături de clerici și laici. Însă această recunoaștere a dus la instituționalizarea canonică a organizării monahismului, mai ales prin hotărârile sinodului ecumenic de la Calcedon, din anul 451, care, prin canonul 4, integrează definitiv mănăstirile în jurisdicția autorității bisericești a episcopului eparhiot și subordonează monahismul episcopilor. Acest canon a fost receptat, ulterior, de către legislația bizantină, care, prin Novela 67 și 138, accentuează faptul că mănăstirile sunt în strânsă dependență jurisdicțională de episcopul eparhiei. Aceeași prevedere este redată și în primul canon al sinodului din Constantinopol 861 (Proto-deutera), care impune ca mănăstirile să fie construite doar cu acordul și binecuvântarea prealabilă a episcopului eparhiot, iar întregul inventar mănăstirescă să fie trecut în arhiva eparhială. Legislația canonică a Bisericilor autocefale a preluat aceea prevedere canonică, astfel, Statutul de Organizare a Bisericii Ortodoxe Române din 2011 susține, prin art. 78, alin. (1), că episcopul este conducătorul canonic al mănăstirilor, schiturilor și metocurilor din eparhia sa, cu excepția celor cu statut de stavropigie. De asemenea, același articol menționează că prin delegație din partea chiriarhului, conducerea mănăstirii este asigurată de stareț(ă), a schitului de egumen(ă), iar a metocului de persoana anume desemnată ca administrator.

3.2. Intrarea în monahism

Conform prevederilor canonice sinodale, monahismul reprezintă o viață de pocăință și, în principiu, niciunui creș-

tin nu îi este interzis să depună voturile monahale (can. 43 Trulan).

Cu toate acestea, în decursul timpului, practica și legislația bisericească, cât și legislația civilă, a interzis unor categorii de persoane să intre în mod necondiționat în viața monahală.

Statutul de organizare a Bisericii Ortodoxe Române din 2011 interzice prin art. 77, alin. (2) închinovierea și promovarea în cinul monahal a celor cu obligații și responsabilități familiale sau urmăriți penal. Conform art. 170 din Statutul de Organizare a Bisericii Ortodoxe Bulgare, reprezintă impedimente absolute pentru intrarea în monahism și anumite boli, precum cele psihice, epilepsia, sau boli contagioase incurabile. Statutul de organizare a Bisericii Ortodoxe Române din 2011 prevede în art. 77, alin. (1) ca primirea în mănăstire a celor ce doresc să intre în monahism să se facă la cererea scrisă a candidatului, cu recomandare de la duhovnic și stareț(ă) și cu aprobarea chiriarhului.

Tunderea în monahism.

Tunderea în monahism reprezintă Cel mai vechi izvor patristic, care atestă o rânduială amănunțită a tunderii în monahism, este scrierea lui Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească,* care datează din secolul al V-lea[72]. Ca elemente constitutive, rânduiala dionisiană prevede ca slujba consacrării monahale să fie făcută înaintea sfântului altar, în timpul Liturghiei, în prezența obștii monahale, având ca momente: rugăciunea de invocare, ispitirea publică, rostirea făgăduințelor, tunderea propriu-zisă, îmbrăcarea, sărutarea frățească și împărtășirea cu Sfintele Taine[73]. Un alt formu-

---

[72] Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, București, Edit. Paiadeia, 1996, pp. 95-97.

[73] Monica Grama, „Rânduiala Tunderii în Monahism. Evoluție și reformă. Studiu istorico liturgic", *Altarul Reîntregirii*, 2 (2011),

lar liturgic asemănător este redat de către Euchologionul bizantin *Barberini gr. 336* din secolul al VIII-lea. Tradiția liturgică a Bisericii a cunoscut, în practica sa, trei tunderi monahale, în funcție de treapta în care călugărul intra: tunderea pentru rasoforie, pentru monahii cu schima mică și pentru monahii cu schima mare.

Vârsta intrării în monahism

Canoanele Bisericii Ortodoxe prevăd ca voturile monahale să fie depuse la o vârstă la care se poate certifica libera alegere a candidatului și conștientizarea deplină a hotărârii sale. Dificultatea impunerii unei vârste minime la care se poate accepta o persoană în monahism a dus, în decursul timpului, la hotărâri canonice diferite. Prin urmare, în cazul fecioarelor afierosite, canonul 18 al Sf. Vasile cel Mare prevede ca acestea să depună făgăduința de a intra în mănăstire numai după vârsta de 16 sau 17 ani, după o perioadă de cercetare și examinare. Canonul 126 al sinodului din Cartagina prevede ca vârsta minimă pentru intrarea femeilor în monahism să fie 25 de ani, în cazuri speciale fiind permisă și derogarea, cu aprobarea episcopului, de la această normă. Canonul 40 al Sinodului Trulan aplică însă iconomia bisericească, ajungându-se la acceptarea persoanelor ca viețuitori în mănăstire încă de la vârsta de 10 ani. Canonul 41 al aceluiași sinod impune trei ani de viețuire în obște și unul în singurătate, oprind astfel depunerea voturilor monahale și intrarea în monahism înainte de vârsta de 14 ani. De asemenea, canonul 5 al Sinodului din Constantinopol 861 (Proto-deutera) admite tunderea în monahism numai după 3 ani de cercetare canonică și viețuire în mănăstire, dar în cazul unei persoane cucernice timpul de cercetare poate fi redus la 6 luni. Aceeași dispoziție este redată și de către Statutul de organizare a Bisericii Ortodoxe Române

pp. 169-204.

din 2011 prin art. 77, alin. (3) care prevede ca: „tunderea în monahism să se facă, cu aprobarea chiriarhului, după cel puțin 3 ani de cercetare canonică și viețuire în mănăstire. Derogarea de la această regulă o poate decide numai chiriarhul din motive misionare urgente".

În practica Bisericilor Ortodoxe, vârsta minimă pentru intrarea în monahism a ținut cont de principiul canonului 40 al sinodului Trulan, luând totuși în considerare vârsta majoratului impusă de prevederile civile și culturale. În acest sens, Statutul de organizare a Bisericii Ortodoxe Române din 2011, prin art. 77, alin. (2), prevede ca vârsta minimă pentru primirea în mănăstire, ca novice, să fie de 18 ani, sub această vârstă, dar nu mai puțin de 16 ani, fiind necesar acordul scris al părinților sau tutorilor legali. Având în vedere și necesitatea celor 3 ani de cercetare canonică, Statutul impune ca primirea în monahism în prima treaptă, cea de rasofor, să nu fie făcută înainte de 21 de ani.

Voturile monahale

Voturile monahale depuse în cadrul rânduielii de primire în monahism sunt votul *castității* (16 Sin. IV ec.; 44 Sin. VI ec.; 60 Vasile cel Mare), votul *ascultării*, la care se adaugă și făgăduința statorniciei în mănăstire (4 și 7 Sin. IV ec; 41 și 46 Sin. VI ec), și votul *sărăciei* (6 Sin. I-II).

Votul castitatea sau fecioriei (παρθενία). Canoanele sfinților Părinți și ale sinoadelor ecumenice și locale pedepsesc grav cazurile în care votul castității este încălcat de către călugări sau călugărițe. Canonul 19 de la Ancira îi echivalează pe cei care și-au încălcat votul fecioriei cu cei căsătoriți a doua oară, interzicând monahiilor să trăiască cu cineva ca frați, pentru a nu exista niciun prilej de ispită. Sfântul Vasile cel Mare echivalează prin canonul 60 și 19 încălcarea castității monahale cu adulterul, impunând 15 ani de penitență (can. 58). De asemenea, conform cano-

nului 6 al Sf. Vasile, este interzisă căsătoria cu o călugăriță căzută în desfrânare, deoarece această căsătorie este considerată ilegitimă. Potrivit legislației canonice, nu numai interdicția oricăror relații sexuale intră în votul castității, ci și căsătoria (16 Sin. IV ec), concubinajul sau orice altă formă de conviețuire (44 Trulan), interdicția de a dormi în aceeași cameră cu o persoană de sex opus (can. 88 Vasile cel Mare), sau de îmbăiere cu o altă persoană (can. 30 Laod; 77 Trulan). De asemenea, în această categorie legislația bizantină încadrează și interdicția mănăstirilor duble, unde locuia și călugări și călugărițe (Novela 123)[74], interdicție care a mers până la oprirea intrării într-o mănăstire de femei a unui bărbat și invers (Novela 133). Această prevedere legislativă este preluată ulterior de către canonul 47 al Sinodului Trulan care interzice femeilor să doarmă în mănăstiri de bărbați și invers, în caz contrar aceștia sunt pasibili de afurisire.

Votul ascultării (ὑπακοή). Canonul 2 al Sin. I-II din anul 861 prevede ca persoana intrată în monahism să depănă votul ascultării față de întâistătătorul mănăstirii, care, la rândul său, este obligat să-l primească la ascultare, să se îngrijească de dezvoltarea lui duhovnicească, să îl caute și să-l convingă se reîntoarcă în mănăstire în cazul în care acesta a părăsit mănăstirea (can. 3 Sin. I-II). Prin canonul 4 al sinodului IV ecumenic, pe lângă ascultarea canonică de episcopul locului, se impune monahilor să trăiască în liniște, post și rugăciune, fiindu-le interzisă părăsirea mănăstirilor și implicarea în chestiuni bisericești sau lumești, fără delegarea prealabilă din partea episcopului. Cu mult înainte,

---

74 Friedrich Schipper, "Wir erlauben nicht, dass in einem Kloster Mönche und Nonnen wohnen" (Just. Nov. 123.36): Doppelklöster im spätantiken ostmediterranen Raum", în: *Kanon* Bd. 17 (2005) pp. 56-77

împăratul Teodosie interzicea monahilor, care trebuiau să locuiască în pustie, locuirea în oraș sau în vecinătatea acestuia[75]. Monahii care nu se supun autorității episcopului pot fi pedepsiți, conform canonului 8 al sinodului IV ecumenic, cu excomunicarea, iar cei care au conspirat împotriva episcopului eparhial trebuie, conform canonul 18 al aceluiași sinod, să fie decăzuți din treaptă.

Canonul 41 al Sinodului Trulan interzice ieșirea sau părăsirea mănăstirii fără binecuvântarea episcopului, iar canonul 42 al aceluiași sinod impune pustnicilor fără apartenență la o mănăstire să se conformeze vieții monahale în ceea ce privește ascultarea, viețuirea de obște și rămânerea în mănăstire, cât și tunsura monahală, interzicându-li-se monahilor să poarte plete (can. 2 Sin. I-II). Canonul 46 Trulan permite părăsirea mănăstirii de către o călugăriță doar în cazuri excepționale și numai cu binecuvântarea stareței și însoțită de către călugărițe mai în vârstă, însă este interzisă înnoptarea în afara mănăstirii. Canonul 5 al Sin. I-II interzice mutarea sau transferarea monahilor într-o altă mănăstire sub sancțiunea afurisirii lor și a celor care îi primesc, doar episcopul având puterea, pentru motive bine întemeiate, de a permite transferul monahilor în altă mănăstire.

O reală problemă de interpretare canonică a votului ascultării este ridicată de canonul 2 al sinodului din Sfânta Sofia (879/880) care interzice episcopului să coboare în viața călugărească, văzând o incompatibilitate între arhierie și ascultarea monahală. Dacă prin chemarea episcopală se impune calitatea de păstor și învățător al turmei încredințate, coborârea episcopului în viața monahală, viață de

---

75 *Codex Theodosianus, 16.3.1.* cf.: Clyde Pharr, Theresa Sherrer Davidson, Mary Brown Pharr, *The Theodosian Code and Novels, and the Sirmondian Constitutions*, The Lawbook Exchange, Ltd., 2001, p. 449.

ascultare și supunere, este privită drept o procedură ilegală (ἄτακτος πρᾶξις), contrară cu înalta sa demnitate. În comentariul său la acest canon, Balsamon pune problema episcopului provenit dintre monahi și ajunge la concluzia că există o incompatibilitate doar în momentul în care un monah a primit schima mare. În acel moment monahul nu mai poate deveni episcop.

Votul sărăciei (στενοχώρια). Canonul 6 Sin. I-II, preluând temeiul bilic din FA 4, 32, stabilește ca monahul să nu dețină nicio proprietate sau bunuri personale, ci acestea, dacă nu sunt lăsate cuiva înainte de depunere voturilor monahale, vor intra în averea mănăstirii. Cu toate acestea, canonul nu tratează și cazurile în care un călugăr a primit un bun prin moștenire sau donație după intrarea în monahism, lacună suplinită prin legislația bizantină a lui Leon Filosoful (886-912), care printr-o novelă decide ca monahii să dispună după voința lor de aceste bunuri. Canonul 45 al Sinodului Trulan înlătură obiceiul prin care candidatele la monahism erau îmbrăcate în îmbrăcăminte luxoasă înainte de tunderea în monahism.

Treptele monahale

Statutul de organizare a Bisericii Ortodoxe Române din 2011 enumeră, în art. 81, alin. (1), treptele monahale recunoscute: *fratele* (novicele), *rasoforul* și *monahul*, în cazul bărbaților, și respectiv, *sora*, *rasofora* și *monahia*, în cazul femeilor. Cu toate acestea, în cazul monahului sau monahiei, tradiția canonică face diferențierea între monahii care au primit schima mică și cei care au primit schima mare, schimonahii.

Novice sau *frate* este treapta în care candidatul la călugărie se familiarizează cu viața monahală, fără a fi tuns în

monahism și fără a depune voturile monahale. De aceea, novicele este liber să renunțe oricând la viața monahală și să se reîntoarcă în lume. Cu toate acestea, treapta de novice impune anumite obligații. Această treaptă, a începătorilor (οἱ ἀρχάριοι) apare atestată în scrierile patristice încă din secolul al IV-lea.[76]

Rasofor (ῥασοφόροι, de la ῥάσον și φορός *purtător de rasă*). Rasoforia este considerată o primă etapă a vieții monahale, prin care novicele, după perioada de noviciat și cercetare canonică, printr-o slujbă specială, este tuns de către stareţul mănăstirii în monahism și primește rasa neagră (ῥάσον) și camilafca (καμηλαύκιον), sau în tradiția românească, potcap, specifice rasoforilor. Rasoforia, însă, nu implică depunerea voturilor monahale, dar în slujba de tundere candidatul își afirmă angajamentul față de obligațiile vieții călugărești. Datorită lipsei voturilor monahale, ea a fost considerată drept o etapă pregătitoare pentru intrarea în monahism sau pentru primirea statutului de monah cu schimă. Această treaptă a devenit cunoscută doar din secolul al XII-lea, în timpul canonistului Theodor Balsamon și de-a lungul timpului dezvoltarea ei a fost diferită în Bisericile ortodoxe autocefale.

Monah cu schima mică sau *stavrofor*, reprezintă treapta monahală prin care rasoforul, după o perioadă de acumulare a experienței duhovnicești, de ascultare și rugăciune în mănăstire, depune voturile monahale, de sărăcie, castitate și ascultare și este tuns în rândul monahilor purtători de schimă mică. Veșmintele distincte pentru această treaptă sunt *paramanul*, un pătrat de pânză brodat cu uneltele patimilor Mântuitorului și purtat de către monah pe spate, fiind prins cu șnururi de o cruce de lemn purtată în zona inimii, *man-*

---

76 Monica Grama, „Rânduiala Tunderii în Monahism“, p. 200.

tia și *vălul peste camilafcă* (gr. παρακαμηλαύκιον, rus. *klobuk*), care în tradiția românească este denumit tot camilafcă.

Diferențierea dintre slujba pentru monahii cu schima mică și cea pentru monahii cu schima mare este atestată încă din secolul al VIII-lea în Euchologionul bizantin *Barberini gr. 336*[77].

Monahi cu schima mare sau schimonahi reprezintă cea mai înaltă treaptă a monahismului care se oferă numai după o îndelungată perioadă de îmbunătățire duhovnicească, ascultare, și asceză, fiind numită „marele chip îngeresc". Monahul depune din nou voturile monahale și își asumă să ducă o viață ascetică severă.

În loc de concluzii

Teologia ortodoxă a dezvoltat o viziunea cu totul aparte asupra preoției, deosebită de perspectiva dualistă catolică a preoției generale a laicilor și a preoție sacramentale a clericilor, cât și față de monismul protestant, prin care preoția sacramentală aparține tuturor credincioșilor.

Dacă teologia catolică percepe comuniunea preoției generale în totală separare față de comuniunea preoției slujitoare, iar teologia protestantă vede o suprapunere a celor două, astfel încât preoția sacramentală este conferită tuturor credincioșilor, teologia ortodoxă distinge comuniunea ierarhică de comuniunea generală a Bisericii, însă nu le separă.

Teologia dogmatică ortodoxă, prin diferența între cele trei preoții, dorește să scoată în evidență faptul că preoția universală nu trebuie înțeleasă ca preoție a tuturor oamenilor, desemnată drept preoție naturală, ci doar a acelora care, prin Botez și Mirungere, au primit harul Duhului Sfânt, fiind membrii deplini ai poporului lui Dumnezeu (λαός τοῦ

77 Ioan Ică Jr., *Canonul Ortodoxiei,* p. 1014.

θεοῦ), adică laici (λαϊκοί), dar, în același timp, fiind diferită și de preoția sacramentală primită prin Taina Hirotoniei. Distincția dintre preoția naturală, universală și sacramentală suprimă orice concepție despre dualismul dintre sacru și profan în Biserică, dualism folosit de cele mai multe ori pentru a delimita relația dintre clerici și laici.

Bioetica: provocare și șansă pentru Biserică. Creștinul sub presiunea deciziilor bioetice

Pr. prof. dr. Ștefan Iloaie
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Bioetica – provocare pentru cunoașterea umană

Uimitoarea dezvoltare a științei și a tehnologiei biomedicale din ultimii ani a creat posibilitatea ca medicina să intervină definitoriu în momentele esențiale ale vieții omului, ba chiar să și creeze viață. Nașterea și moartea, punctele dintotdeauna tainice și tocmai de aceea mai de interes pentru știință, sunt și cele asupra cărora medicina ultimelor trei decenii s-a aplecat cu acribie pentru a le dezvălui misterul, dar – cum acesta rămâne încă, în mare parte, în mâna lui Dumnezeu – i-a rămas în continuare cercetătorului să intervină în ceea ce este deja creat pentru a „se juca" cu combinațiile posibile la procreare și a interveni în genomul uman pentru ca, apoi, să-i prelungească omului viața în mod mai mult sau mai puțin justificat și să-i creeze iluzia „tinereții fără bătrânețe".

Niciodată însă nu s-a pus atât de acut problema morală asupra însăși existenței vieții umane ca în ultimele decenii, de când dezvoltarea tehnologică a făcut posibilă intervenția creaturii raționale la nivelul aspectelor celor mai importante și mai intime ale vieții omului în general și ale vieții aproapelui în special: nașterea și moartea, cărora li s-au adăugat

și altele, în ceea ce s-a numit „bioetică"[1]. Contextul tehnico-științific al apariției bioeticii a fost definit de parcurgerea unei epoci tehnologice inedite care – în societățile deja mult afectate de secularizare – a maximalizat „beneficiile" omului și a minimalizat riscurile intervențiilor asupra semenului, în trei aspecte fundamentale ale existenței sale: 1. începutul vieții umane, 2. păstrarea și susținerea vieții și 3. sfârșitul ei. Demersul este susținut de cercetarea și rezultatele altor discipline: medicina, filosofia, dreptul, teologia și, în general, morala pentru a construi un nou domeniu, care la început părea să nu aibă un subiect de interes bine conturat, dar care acum a devenit o „morală a globalizării"[2].

Având drept scop analiza moralității unor teme de cercetare extrem de variate referitoare la viața omului, dintre care cel puțin unele erau, într-o vreme, cu totul necunoscute: avort, anticoncepționale, control al fertilității, tehnicizarea actului procreației, transplant de organe, implant de celule embrionare, fecundare in vitro, maternitate „de împrumut", manipularea genetică, clonare, eutanasie, etc. bioetica pune oamenilor de știință – dar și fiecărui om în parte care-și asumă cât de puțin responsabilitatea pentru dimensiunea creștină a propriei sale vieți și pentru cea a semenului – întrebarea esențială: care sunt valorile morale și duhovnicești de care trebuie să fie călăuzit omul în urma recentelor descoperiri tehnice?

1 Părintele John Breck indică un adevăr care e necesar să fie subliniat chiar de la început: „Termenul [«bioetică»] e nefericit, de vreme ce, în concepția curentă, este separat de ceea ce învață teologia morală, pornind de la premisa că viața umană este cu adevărat un dar divin" – *Darul sacru al vieții*, trad. rom. PS Irineu Bistrițeanul, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2001, p. 26.

2 Georgios I. Mantzaridis, *Globalizare și universalitate, himeră și adevăr*, trad. rom. Pr. Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, 2002, p. 147.

Câteva dintre provocările majore pe care bioetica i le propune omului contemporan – pe care le prezentăm aici în mod intenționat radicalizat și exceptând numeroase situații nu doar acceptabile din punct de vedere moral, ci chiar exemplare – se identifică în următoarele aspecte: 1. în cazul oricărei intervenții: atenționarea asupra respectului față de viața omului, înțeleasă ca plinătate a manifestării sufletului în trup; 2. introducerea incertitudinii cu privire la identitatea umană, odată cu actul procreativ: mama surogat, lipsa tatălui, implantul ovulului de la mamă la fiică: mama – soră a copilului, situația copilului cu 3 mame și 2 sau 3 tați; 3. realizarea unor importante disocieri, produse pe fondul concepțiilor postmoderniste: relațiile intime ale cuplului se disociază de sarcină, procreația de sexualitate, iar copilul se disociază de maternitate și paternitate.

Dar cel mai important aspect de natură morală pe care îl implică bioetica este, fără îndoială, responsabilitatea personală față de noi înșine, față de semeni și față de Dumnezeu pentru acte care privesc – întotdeauna, în bioetică – aspecte legate de viața umană și care sunt, de cele mai multe ori, inacceptabile din punct de vedere moral. Noutatea domeniului, interdisciplinaritatea sa și – de aici – transferarea factorilor de răspundere dintr-o zonă a cercetării în alta[3], diversitatea formelor sub care se ascund elemente inedite de justificare a acțiunilor îndreptate împotriva vie-

[3] Chiar dacă bioetica activează asupra trupului – sau poate tocmai de aceea, întrucât acesta este vizibil și nu sufletul – în privința domeniului ei se pronunță din ce în ce mai mult autoritățile civile, în ciuda faptului că problematica este, principial, una morală: „Într-o societate în care biserica-instituție socială s-a retras din viața publică, statul intervine constant în controlul și reglementarea producției și chiar a reproducerii vieții umane" – Sarah Coakley, *Religia și trupul*, trad. rom. Dan Șerban Sava, Editura Univers, București, 2003, p. 47. Vezi și: Xavier Dijon, „Les choix du politique en matière

ții proprii ori împotriva celei a aproapelui ce se impune să fie luate în considerare, dorința cercetătorilor de a-și etala cunoștințele, de a descoperi noi aspecte și de a deveni celebri în timp foarte scurt – indiferent de riscurile morale pe care acestea le implică pentru semenii lor și pentru generațiile viitoare – sunt cauze ale superficialității de ordin moral care caracterizează societatea postmodernă și cercetarea bioetică, în general.

Bioetica este unul dintre domeniile în care dialogul dintre știință și credință se duce zi de zi, în fiecare problemă, ca unicat în fiecare caz, cu participarea activă a tipurilor foarte variate de mentalitate, în funcție de valorile religioase, culturale și sociale pe care persoanele implicate le posedă. Necesitatea ca specificul fiecărei discipline, ale fiecărui domeniu să se întâlnească nu doar pentru inter-relaționare și cunoaștere, ci pentru descoperirea și formularea celor mai bune soluții de natură etică, se regăsește, foarte concret, în acest domeniu. Aici, cunoașterea științifică dialoghează cu personalitatea complexă a pacientului și a medicului[4], iar rezultatul aplicării unui proces tehnologic interacționează cu specificul mediilor religios, social, cultural, filosofic. În bioetică, unindu-se în scopul comun de apărare a vieții și chiar de creare a ei, s-au unit, într-un efort comun, discipline care păreau ireconciliabile. Multitudinea de situații bioetice incerte din punct de vedere al acțiunii unui om împotriva altuia, al posibilităților științei și al limitelor ac-

---

d'euthanasie", *Nouvelle revue théologique* 117 (1995), nr. 4, pp. 517-535.

[4] Jurământul lui Hipocrate este încă păstrat de medicină ca „simbol al profesionalismului medical și... emblemă a eticii și umanismului", făcând trimitere directă la transcendentul față de care viitorul medic își ia angajamentele. Vezi: Oliviu Pascu, *Jurământul hipocratic*, Editura Teognost, Cluj-Napoca, 2005.

ceptabilității umane impuse de valorile moral-religioase fac însă din acest areal unul al întâlnirii și al dialogului dintre credință, filosofie, cultură și realitatea existențială.

> „Însăși problematica bioeticii confirmă necesitatea revizuirii temeiurilor raționaliste ale culturii noastre... Se impune o reflecție critică..., care să ne așeze într-o nouă relație cu realitatea și să facă posibilă depășirea falsei dualități dintre subiect și obiect pe care se întemeiază atât fobia antimetafizică de astăzi, cât, mai ales, maniera de a face filosofie morală ca închidere în discurs/ intersubiectivitate”[5].

Bioetica s-a definit de către cei mai mulți cercetători ca situându-se la frontiera dintre multe alte discipline care interacționează în procesul decizional referitor la viața umană. Cunoscutul teolog catolic Elio Sgreccia este de părere că bioetica reprezintă o nouă metodologie de confruntare interdisciplinară între științele biomedicale și cele umane, una dintre ele fiind teologia însăși. De fapt, chiar părintele termenului „bioetică” – olandezul Van Rensselaer Potter – consideră că bioetica este un nou tip de înțelepciune, a cărui necesitate se vădește în a indica criteriile etice de folosire a cunoașterii științifice, astfel încât binele social să fie garantat[6]. El a și numit noul domeniu „Știința supraviețuirii” („science of survival”). Finalitatea bioeticii este dată de analiza problemelor morale legate de biomedicină și de conexiunea lor cu dreptul și cu științele umane[7]. Prin aceasta, se urmărește elaborarea unor direcții etice bazate pe valoarea

---

5 Picu Ocoleanu, „Bioetica în deschidere metafizică. Pentru o nouă articulare epistemologică a reflecției etice”, *Mitropolia Olteniei* 56 (2004), nr. 5-8, p. 52.

6 Elio Sgreccia, *Manuale di bioetica*, 1. *Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano, 1994[2] p. 30.

7 Așa au luat naștere specializări ale disciplinelor importante care formulează viziuni proprii asupra moralei vieții. Pentru „biodrept”,

persoanei, acest criteriu constituind numitorul comun al viziunii generale a disciplinelor umaniste asupra domeniului.

Impactul tehnologiei asupra omului modern

Omul aspiră spre cunoaștere și spre adevăr, creează continuu și își depășește mereu lucrarea în lume, contribuind constructiv, fie în mod personal, fie colectiv, la formarea valorilor istoriei. Actul de descoperire a lucrurilor, a fenomenelor, a sensurilor – înțeles la început ca o cunoaștere duhovnicească a lui Dumnezeu Cel ascuns în lucruri, a lumii ca reprezentare a iubirii Lui, a semenului ca frate ce provine din aceeași dragoste – s-a transformat, ceva mai târziu: în timpul Evului Mediu, la nivel instituțional și social, din „construcție spirituală a existenței”[8] în experiență materială și teoretică a cunoașterii. Din căutare *a lui* Dumnezeu, omul a transferat sensul cunoașterii în căutare împreună cu Dumnezeu, pentru ca, foarte aproape de zilele noastre, să-și declare căutarea – foarte adesea – înafara Dumnezeu. Lipsit de suportul duhovnicesc al relației de tip creatură-Creator, acesta este, astăzi, sensul științific al termenului „cunoaștere”, iar ca rezultantă utilitaristă a acestuia avem *tehnica*, definită ca „totalitate a practicilor producției care permit omenirii să transforme natura înconjurătoare cu scopul de a obține bunuri materiale” și *tehnologia*: „ansamblul proceselor, metodelor și operațiilor utilizate în scopul obținerii unui anumit produs”[9].

vezi: Eugenio Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza & Figli, 2004[3], p. 30.

8 Romano Guardini, *Sfârșitul modernității*, trad. rom. Ioan Milea, Humanitas, București, 2004, p. 33.

9 *Dicționarul explicativ al limbii române*, Univers Enciclopedic, București, 1998[2].

Pas cu pas, cunoașterea și descoperirile tehnologice i-au oferit omului posibilitatea să se depășească pe sine:

de la pragul colibei până la rotundul pământului și la imensitatea universului nu a fost decât o treaptă: aceea a depășirii finitului și a ajungerii în infinit;

încheindu-se explorarea imediată a naturii, omul s-a îndreptat spre sine însuși[10]: de la descoperirea elementelor anatomice esențiale până la cartografierea genomului uman a fost o altă etapă: misterul individualității umane devine – cu toată complexitatea ei – doar o schiță așezată, simplu și discret, dar concluziv, în laboratoarele de cercetare;

în fine, îmbinarea celor două țeluri – anume ridicarea tainei universului și, apoi, a tainei omului – și împlinirea lor prin tehnologii dintre cele mai variate și sofisticate, construiesc o altă treaptă, pe care omul postmodern – înțeles aici restrictiv ca rupt din relația cu Dumnezeu – tocmai se încumetă să pășească, prin acțiunile bioetice: din creatură vrea să devină creator, din om zeu, din finit infinit, cu atât mai mult cu cât contextul ideologic, social, cultural și economic îi permit, îl îmbie și chiar îi propun aceasta[11].

---

[10] Această acțiune de întoarcere la sine sau spre sine, continuată până astăzi, reprezintă o stare de criză determinată de fragmentarea lăuntrică a reperelor umane. Fără Dumnezeu, fără transcendent, fără valori perene, lipsit de importanța mediului, a semenului, omul modern nu mai regăsește în sine Viața și Adevărul, dar continuă cu disperare să le caute. „Omul experimentează o criză de identitate. Căutarea unui sine lăuntric este abandonată, deoarece nu există nici un sine lăuntric; omul nu are deci o esență de care să fie alienat" – Paraschiva Pop, *Regresia moralei*, Editura Cartea creștină, Oradea, 2003, p. 215.

[11] H.-R. Patapievici descrie următoarele etape ale evoluției cunoașterii umane: 1. Gânditorii pun totul pe seama lui Dumnezeu; 2. Lucrurile naturale sunt semne ale unei realități superioare; 3. Lumea naturală este despărțită de cea supranaturală, pentru fiecare dintre ele

Fără ca omul actual să aibă încă evaluări de anvergură asupra fenomenului, conștientizează solicitările majore pe care le are din partea descoperirilor tehnologice de ultimă oră: este beneficiar al tehnologiei de vârf, prins în ritmul infernal al vieții cotidiene, tentat mereu de căutarea scopului imediat, introdus în circuitul fără sfârșit al internetului, are viața susținută vremelnic de aparatura medicală de ultimă oră, circulă în mașini dirijate prin satelit, așteaptă să aibe lumea la picioare prin apăsarea unui „enter" pe tasta unui calculator sau a smartphone. Diferențiat în funcție de scop, dar și de mentalitate, ne folosim de rezultatele tehnicii în mod curent, căci există relativ puține persoane care nu beneficiază deloc de ea. Însă, chiar și în treacăt, este nevoie să fie menționat și neajunsul că de folosul direct al unora dintre descoperirile științifice nu se bucură și nu vor beneficia decât foarte puțini oameni, cunoscut fiind că unele aplicații sunt foarte pretențioase și costisitoare, ceea ce duce la folosirea lor în mod discriminatoriu. Departe de a aduce beneficiu celor mulți, unele rezultate științifice nu vor face decât să adâncească prăpastia dintre săraci și bogați.

Știința și tehnologia au devenit realități atât de puternice așezate în mâna omului, încât se vorbește – pe bună dreptate, mai ales în câmpul bioeticii – despre jocul „de-a Dumnezeu": sunt oameni care creează, efectiv, viață prin aplicarea tehnologiilor de procreare asistată medical sau

existând metode de investigare; 4. Cele două domenii ireductibile: naturalul și supranaturalul există, dar nu posedăm decât o singură metodă de investigare; 5. Nu există alt domeniu de existență decât cel natural. În consecință: „Problema ontologică nu mai admite decât o singură soluție – domeniul natural pur și simplu nu mai poate fi *imaginat* și, drept urmare, nici gândit. El încetează să mai *poată* exista" – *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?"*, Editura Humanitas, București, 2002[2], pp. 66-67.

prin metoda clonării[12], ori care judecă și hotărăsc viața și moartea, acțiuni care îi sunt specifice Creatorului și pe care, prin rațiune, i le-a făcut cunoscute – în parte – și omului[13]. Există și exagerări – care își au punctul de plecare în anumite realități concrete –, formulate mai nou inclusiv sub formula *tehnopanica*: spaima omului în fața tehnologiilor sau teama omului credincios față de rațiunea manifestată prin descoperirea științifică. Cu toate acestea: „Tehnica nu creează, ci copiază. Nici știința nu creează, ci descoperă creațiile deja existente în lume”[14]. A devenit o obișnuință, dar, este, de fapt, un paradox, că tehnica, cea prin care se desfășoară noutatea, îi oferă omului nu numai panică, ci și starea de mulțumire, de încântare, că folosirea obiectului produs de ea trece dincolo de atitudinea de mirare a omului, liniștindu-l prin puterea pe care i-o acordă:

> „Obiectul tehnic produce plăcere! Plăcere a pulsiunii de influență. Plăcere narcisistă a unui real stăpânit: timpul, spațiul, natura, informația. Plăcere a unei stăpâniri de sine și a altora... plăcere a omnipotenței. *Ca și cum am putea stăpâni ceva...*”[15].

---

12 Pentru clonare, vezi: *Clonarea umană între mit și realitate. O evaluare ortodoxă*, trad. rom. Lucia Mureșan și Ana Ștefănescu, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003; Arlene Judith Klotzko, *O clonă pentru fiecare? Știința și etica clonării*, Editura All, București, 2004; Oana Grancea, *Ce este clonarea*, Editura Teora, București, 1999.

13 Cu privire la problemele antropologice pe care le stârnește progresul tehnico-științific: Elio Sgreccia, *Manuale di bioetica*, 1. *Fondamenti ed etica biomedica*, ed. cit., pp. 686-688.

14 Irineu Pop Bistrițeanul, *Curs de Bioetică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 48.

15 Roland Brunner, *Psihanaliză și societate postmodernă*, trad. rom. Luciana Penteliuc-Cotoșman, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 67 (*s.n.*).

Rațiunea l-a făcut pe omul postmodern să aibă sentimentul că stăpânește tot mai multe segmente ale cunoașterii tainelor vieții universului și ale vieții sale. Această stăpânire a lumii externe și a celei interne îl face pe om unic, dar acțiunile așezate sub stăpânirea sa, pe care el o manifestă prin puterea minții, reprezintă depășirea unor realități care erau posibile pentru înaintașii „omului recent"[16]. Dacă Dumnezeu i-a dat omului actual, din acest punct de vedere, o putere mai mare decât celui dinaintea sa, este la fel de adevărat că i-a acordat și o responsabilitate mai mare. Descoperirile științifice și tehnologice, ca efecte ale folosirii rațiunii, îi conferă omului sentimentul puterii exterioare, dar nu îi anulează datoria morală interioară a aplicării rezultatelor tehnologice în anumite limite, care sunt etice și morale. Din modul în care omul își impune sieși aceste limite, care altădată erau impuse de o autoritate exterioară lui, se citesc reperele valorice pe care el le posedă.

Dar, excluzând aceste exagerări, descoperim totuși posibilitatea îmbinării rațiunii și credinței în viața omului postmodern, care – în funcție de înțelegerea propriei credințe, e adevărat: dacă are una – se poate manifesta, deodată, credincios, dar și folositor al tehnologiei.

> „Tragedia omului nu se află în epoci. Ea începe atunci când el își uită obârșia lui dumnezeiască. [...] Problemele omenești nu se soluționează prin luptele în forma cunoscută, de vreme ce omul e esența problemei... Problemele ră-

---

[16] „Existența biologică a omului are valoare unică și de neînlocuit nu pentru că este scurtă și se încheie cu moartea, ci pentru că are șansa unică de a-și construi veșnicia" – Sleiman Gebran, „Bioethik und Genforschung aus orthodoxer Sicht: Plädoyer für eine spirituelle Bioethik", Ökumenische Rundschau 51 (2002), nr. 3, p. 313.

mân neatinse, întrucât oamenii nu se vindecă. Și singurul medic este Hristos”[17].

Ineditul tehnologic surprinde deoarece, așezat între folosirea în sens pozitiv și în sens negativ a rezultatelor științifice, omul este obligat să decidă în situații în care nu are alte repere, nici măcar unele de factură religioasă. Singurul punct de sprijin par să-l constituie *propriile sale valori*. În măsura în care acestea – dar care sunt ele și cine le conferă valabilitate? – vor avea preponderență în viața omului, în aceeași măsură actul decizional va fi unul pozitiv; dar: „pozitiv” față de care dintre reperele posibile? Exemple foarte la îndemână din domeniul bioeticii ne descoperă adevărul că unul dintre criteriile valide pentru păstrarea unui echilibru între propunerea făcută de cercetările tehnologice și valoarea vieții umane este responsabilizarea omului cu privire la deciziile pe care le ia.

> „Toate dilemele și coliziunile pe care le-a creat și continuă să le creeze progresul tehnico-științific necesită promovarea unei responsabilități majore legate de utilizarea cunoștințelor științifice și a implicațiilor lor pe termen lung asupra ființei umane. Ceea ce lipsește în momentul de față este un model valoric nou al vieții spirituale”[18].

S-au scurs câteva secole de când cercetarea s-a despărțit de demersul teologic al cunoașterii. Autonomia pe care a primit-o i-a conferit însă și pierderea unui anumit echilibru ontologic și moral, de a-i sluji omului – creatură a lui Dumnezeu – și binelui. Așa s-a ajuns la încercarea, deve-

---

17 Teoclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos* vol. 2: *Teologia rugăciunii minții*, trad. rom. pr. Ioan I. Ică, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, pp. 172, 173.

18 Teodor Vidam, *Introducere în filosofia moralei*, Editura Inter-Tonic, Cluj-Napoca, 1994, pp. 176-177.

nită tot mai clară în ultimele două decenii, de formulare a unor limite ale aplicabilității tehnologiilor, granițe care se revendică – în funcție de propunător – fie direct din credință, fie din „învecinarea" cu aceasta, în ceea ce se numește „morala/ etica tehnologiilor", „etica științifică", „bioetica" etc. Aceasta pentru motivul că lipsa limitelor poate duce la ceea ce Olivier Clément numea „fatalitate tehnocratică", plecând de la considerentul că tot ceea ce tehnic – prin rațiune – e posibil trebuie să fie și realizat[19].

Paradoxal, însă, după aplicarea principiilor Iluminismului și declanșarea unei rupturi între rațiune și credință, între știință/ tehnologie și teologie, secolul 20 a adus cu sine o încercare de împăcare a celor două, iar începutul de mileniu trei propune așezarea lor la masa discuțiilor.

> „Așadar, a început să cedeze considerarea rigidă, monistică și exclusivă dintre Știință și Teologie. Dacă rezultatele cercetării științifice privesc omul și dacă Teologia are, de asemenea, ca centru al interesului său persoana umană și societatea, atunci trebuie să se caute legătura dintre Știință și Teologie, de vreme ce ambele au ca obiectiv omul, viața și prosperitatea, progresul și echilibrul omului"[20].

Ceea ce a determinat o asemenea schimbare de optică este dezvoltarea biotehnologiilor și aplicarea acestora la om, cu temerea legată, optimist, de imposibilitatea omenirii de a stăpâni efectul acestei aplicații și, pesimist, de previziunea distrugerii omului de către om printr-o nestăpânită dorință de cunoaștere. Tehnologiile moderne aplicate prin

---

[19] Olivier Clément, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemoraneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, trad. rom. Mihai Maci, Editura Deisis, Sibiu, 1997, pp. 139-140.

[20] Constantine V. Skouteris, „Progresul în biotehnologie și persoana umană", *Revista de Bioetică și Teologie,* 1 (2007), nr. 1, pp. 38-39.

intermediul medicinii introduc însă un relativism al vieții, în ciuda faptului că s-au născut tocmai din dorința de a-i sluji cât mai bine acesteia; facilitarea unor acțiuni și servicii aduse omului are, însă, toate șansele să se transforme în înlocuirea lui[21].

Îmbinată cu credința, care așază centrul de atenție într-un „dincolo", folosirea rezultatelor tehnologice se transformă din scop în mijloc, impunând stabilitate în locul relativismului infiltrat în viață. În ultima perioadă se afirmă, din ce în ce mai limpede, că – dacă manifestările rezultate din aplicarea metodelor tehnologice vor continua să fie considerate sensuri în sine, fără a fi dublate de puterea duhovnicească a transcendentului – ele nu vor descoperi, fundamental, altceva, oricât de importante ar fi rezultatele științifice ale cercetărilor, decât tocmai lipsa unui sens și *nevoia noastră de sens*[22].

---

[21] „Biserica salută succesele tehnologiei medicale, ale ingineriei genetice, ale biotehnologiei și ale tehnicilor de reproducere. Se atrage însă atenția slujitorilor medici și personalului medical auxiliar asupra responsabilităților față de bolnavi. Toate problemele din viața omului, la începutul secolului 21, provin din faptul că societatea tinde să înlocuiască omul cu aparate" – CHRISTODOULOS, Arhiepiscopul Atenei, „Editorial. Problemele Bioeticii la începutul secolului 21", *Revista Română de Bioetică* 1 (2003), nr. 3, p. 4.

[22] Germanul HANS JONAS – discipol al lui Husserl, Heidegger și Bultmann – a devenit un cunoscut filosof al eticii tehnologiei, o dată cu dezvoltarea tehnică occidentală și cu înmulțirea întrebărilor referitoare la sensul acesteia. Cunoscuta sa carte *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, apărută în 1979, este fundamentală pentru noua atitudine responsabilă a comunităților umane față de posibilitățile tehnice ale momentului și față de repercursiunile – uneori imprevizibile – pe care acestea le presupun.

Valorile familiei sub presiunea deciziilor bioetice

Familia nu este importantă doar din punct de vedere moral și social, ci, mai nou, prin acțiunile bioetice – indiferent de natura lor și de contextul în care se aplică: la naștere, pe parcursul vieții, în actele legate de sfârșitul ei – instituția familială și, prin aceasta, membrii ei sunt implicați, direct, fiind „beneficiarii" șanselor deschise de bioetică, dar și responsabilii – la nivelul căminului și, prin extindere, chiar la nivelul comunităților – față de problemele pe care noul domeniu le cuprinde.

Avem nevoie de revalorizarea sensului familiei și a rolului pe care ea, ca unitate creștină indisolubilă și în calitatea sa de instituție esențială a societății, îl are în păstrarea sensului creștin al gândirii de care membrii ei au nevoie în luarea deciziilor bioetice. Axiologia familiei este descoperită în dimensiunea religioasă a comuniunii dintre soți, dar și dintre ei și copii, prefigurată fiind de actul creării făpturii umane și avându-L ca autor pe Însuși Dumnezeu. Cu Hristos așezat la temelia acestei instituții și a comuniunii dintre membrii ei, orice hotărâre – inclusiv din domeniul dificil al moralei vieții: procrearea și intervențiile tehnologice în actul procreativ[23], sterilitatea, mijloacele contraceptive, avortul, transplantul de organe, „controlul" morții etc. – devine manifestare a dimensiunii vieții de creștin. Dacă o problemă de bioetică este unică pentru fiecare persoană în parte, dacă soluționarea ei depinde de bagajul informa-

---

[23] O atenționare necesară: „Se poate vorbi de o «manipulare» la nivel de conștiință atunci când «a procrea» devine echivalent cu «a fabrica», iar confuzia este deosebit de gravă din punct de vedere moral" – Arhim. Iuvenalie Ionașcu, „Fecundația artificială – problemă acută de bioetică", *Gândirea* 11 (2002), nr. 1-3, p. 109.

țional și de contextul în care omul este obligat să ia hotărârea, rezultatul depinde de calitatea subiectului de a fi creștin și de modalitatea în care el, împreună cu cei mai apropiați lui, decid, prin raportarea lor la valorile creștine.

În principiu, persoana care are calitatea de membru al unei familii transferă – prin introgație, discuție, atitudine, soluționare – orice problemă de bioetică la nivelul familiei sale, ori poate chiar și la nivelul prietenilor și al cunoștințelor mai apropiate, extinzându-și relațiile de un anumit grad în familia mare. Astfel, de la intervenția realizată, prin intermediul biotehnologiilor, în scopul procreării, până la decizia de decuplare a unuia dintre membrii familiei de la aparatura de susținere a funcțiilor cardiacă și respiratorie, aria domeniului bioetic este foarte întinsă și solicită familia – ca unitate, dar și pe fiecare membru al ei – să posede și să manifeste existența unor valori și repere de apărare și păstrare a vieții, față de care ea este, instituțional și personal, răspunzătoare. În sens ceva mai exact, teme de bioetică ce privesc familia ca instituție și pe fiecare membru al ei se regăsesc mai ales în: planingul familial și contracepție; procrearea asistată medical și, din cadrul acesteia, în special fertilizarea cuplurilor sterile; sănătatea fătului[24]; avortul; transplantarea, cu toate implicațiile posibile: donare, prelevare, consimțământ, primire, moarte cerebrală etc.; tratarea suferinzilor; condițiile morții.

Pentru a exemplifica modalitatea în care se poate aborda, din punct de vedere teologic, întâlnirea dintre morala familiei și aspectele bioetice, vom arăta că o bună parte dintre

---

[24] Pr. Vasile Răducă, „Bioetica, familia și morala creștină", în *Studii Teologice*, 51 (1999), nr. 3-4, p. 106 u. Referitor la planificarea familială și contracepție vezi și: Idem, „Planificarea familială, controlul nașterilor și contracepția", *Ortodoxia* 57 (2006), nr. 1-2, pp. 221-236.

teme se referă la procreație, văzută de Biserică și în sensul ei spiritual, căci dincolo de actul pur biologic ea reprezintă o conlucrare între Dumnezeu și om. Dacă procreația este unul dintre scopurile căsătoriei, și încă unul esențial, infertilitatea – cauza principală pentru intervenția omului, prin cercetare și aplicarea soluțiilor tehnice referitoare la reproducerea asistată medical – apare ca o neîmplinire a căsătoriei, dar care nu trebuie să fie raportată numai la dimensiunea biologic-umană, ci și la Dumnezeu.

> „Implicarea specială a lui Dumnezeu în venirea pe lume a omului (ca o continuare a actului creator originar, a plăsmuirii lui Adam) face ca infertilitatea să constituie semnul unei intervenții divine ce se cuvine să fie cunoscută în mod special de către soți”[25].

Tehnologia reprezintă mijlocul de care altădată omul era lipsit, dar prin care astăzi el *poate* interveni acolo unde, din diferite motive – și ele sunt de natură fizică, dar se întâlnesc și cu cele de natură duhovnicească – Dumnezeu a lăsat ca realitatea să stea altfel. Posibilitatea depășirii acestor limite este identică cu îndepărtarea graniței pe care altădată omul o resimțea ca venind din partea divinității și îngrădind șansele nașterii unui copil, spre exemplu. Datorită folosirii descoperirilor științifice și tehnologice din ultimii ani, specialistul intervine acum și anulează limita ori o îndepărtează parțial, așezând-o mai departe: se trece tot mai des peste barierele fizice ale mamei și/ ori ale tatălui, care făceau ca înainte vreme să fie imposibilă aducerea pe lume a unui copil; astăzi, fecundarea se face în aparate, iar zigotul este introdus apoi în pântecele mamei sau al unei alte femei care va deveni „mamă-purtătoare” sau „mamă-suro-

---

[25] Documentul Comisiei Locale de Bioetică Cluj despre procrearea asistată medical, mss.

gat"; embrionul poate fi diagnosticat foarte repede ca având malformații, și acestea se pot îndrepta, sau se hotărăște chiar îndepărtarea noii ființe umane etc.

> „Încercarea de a-L asista pe Dumnezeu la crearea unor noi oameni ne pune pe un drum încărcat de dificultăți morale. Același lucru îl putem spune și despre încercarea de a salva creația lui Dumnezeu, folosindu-ne de vulnerabilitatea unor alte ființe umane care nu pot protesta: embrionii"[26].

Familia reprezintă locul în care, prin excelență, omul devine în mod vizibil continuator al actului de creare cu care a fost investit de Dumnezeu, prin aceea că și el transmite viața. Intervenția directă a Creatorului în aducerea omului la existență ne descoperă adevărul că viața pe care omul o primește este spațiul în care urmează să se manifeste Dumnezeu. Numai că însuși conceptul de viață, cu aspectele sale cele mai insondabile și mai pline de dimensiunea duhovnicească, a început să fie modificat tocmai de lucrarea mâinilor omului, până acolo încât acțiunile de natură să dezvăluie prezența lui Dumnezeu în creație aduc gravă atingere sensului autentic al vieții, ca și demnității persoanei:

> „Biserica e prima care laudă și proclamă intervenția inteligenței într-o operă care leagă atât de strâns creatura rațională de Creatorul ei, dar ea afirmă că acest lucru trebuie făcut respectând ordinea stabilită de Dumnezeu"[27].

Tehnologiile medicale de reproducere asistată intervin în intimitatea raporturilor fizice dintre soți, dar cultura actuală ne face cel mai adesea să ne oprim aici privirile și să

---

26 Vasile Astărăstoae, Maria-Christina Ungureanu, Ortansa Stoica, „Probleme etice și legale ale noilor tehnologii reproductive", *Revista Română de Bioetică*, 1 (2003), nr. 2, p. 66.

27 Enciclica *Humanae vitae*, § 16, Editura Presa Bună, Iași, 1994, p. 13.

nu sondăm și dimensiunea duhovnicească. Familiei i s-au pus la îndemână posibilități tehnice care îi oferă himera că poate deveni stăpâna vieții, atribut care îi poate fi acordat numai lui Dumnezeu: „Noile tehnologii ridică, în modul cel mai serios, problema limitelor ce trebuie fixate în crearea artificială a vieții umane”[28].

În cele mai multe dintre cazuri, prin intervenția tehnologiei procreația este instrumentalizată, căci ea se substituie actului natural procreativ, mai ales în situațiile în care medicina nu urmărește sau nici măcar nu poate realiza anularea anomaliei biologice care împiedică aducerea pe lume a copiilor de către un cuplu. Pentru viața duhovnicească a familiei, pentru relațiile care se instaurează în cadrul ei mai ales după apariția copiilor, nu este deloc lipsit de importanță faptul că, în momentul zămislirii, soții sunt lipsiți de comuniune conjugală și de iubire, dar își urmăresc, totuși scopul dorit și care, acum, poate să fie și împlinit. De aceea, disocierea între procreație și sexualitate – atât de la modă astăzi[29], uzitată mai ales prin folosirea contraceptivelor, ca atitudine împotriva societății tradiționale (dar, în esență, profund creștină) și sub motivația situației materiale insuficiente sau precare și a responsabilității dificile ce cade în sarcina membrilor familiei – aduce cu sine o altă disociere, mai adâncă și mai gravă: aceea dintre filiația afectivă și filiația biologică. Astfel, se instrumentalizează nu doar relațiile conjugale, ci și cele intrafamiliale.

În folosirea tehnologiilor cu aplicabilitate în procrearea asistată medical sesizăm și introducerea în sânul familiei a concepțiilor individualiste, care fac abstracție de viața de comuniune. Dar tocmai familia este cea care dă primul exem-

---

[28] John Breck, *Darul sacru al vieții*, ed. cit., p. 222.

[29] Pr. Vasile Răducă, „Planificarea familială, controlul nașterilor și contracepția”, art. cit., p. 227.

plu de comunitate și comuniune, atât pentru cei doi soți, și mai întâi pentru ei, cât și pentru copii, din care și prin care se dezvoltă apoi spiritul comunitar social. Interesul arătat prin dorința de a avea copii cu orice preț este unul artificial și individualist, chiar dacă ambii soți doresc acest lucru și au căzut de acord asupra sensului existenței și a misiunii lor, prin faptul că nu caută să înțeleagă sau nu percep corect mesajul lui Dumnezeu transmis lor prin încercare și prin aceea că, mai înainte de a se fi rupt din comuniunea umană care îi străjuiește în mod văzut și nevăzut, s-au rupt din comuniunea cu Dumnezeu, dorind să treacă peste voința Lui. Aceleași metode multiplică la infinit mentalitatea de dispreț arătată față de maternitate în sensul ei profund duhovnicesc.

Din acest punct de vedere, pentru familia creștină se deschid multe semne de întrebare legate de aplicarea tehnologiilor biomedicale, mai ales pentru aducerea pe lume a unor noi ființe. Astfel, a fost repus semnul de întrebare asupra metodelor de reproducere umană asistată, deși câteva mii de copii s-au născut deja, în România, prin fertilizarea in vitro, marea problemă morală constituind-o surplusul de embrioni rezultați și care sunt uciși fie prin abandonare fie prin folosirea lor în alte scopuri; or, fiecare asemenea embrion este ființă umană și persoană în potență. O altă situație este cea a femeilor care, deși destul de în vârstă și depășind perioada de fertilitate, doresc să nască totuși copii[30]. Aici se pun alte multe întrebări: în ce măsură i se poate da femeii numele de „mamă", de vreme ce ea este de fapt „mamă-purtătoare" a embrionului, căci unul, dacă nu ambele celule proveneau de la donatori anonimi? cine

---

30 Comisia Europeană recomandă ca vârsta maximă pentru reproducerea asistată să se limiteze la perioada de fertilitate a femeii. Este, însă, doar o recomandare.

își asumă responsabilitatea creșterii și educării noului născut, dată fiind vârsta înaintată a mamei? răspunderea de a fi realizat o situație atât de complexă din punct de vedere moral și juridic cade în sarcina mamei, care și-a urmat dorința egoistă de „a avea" un copil ori în a medicilor, care au dorit să depășească din punct de vedere profesional și tehnic rezultatele anterioare sau este și una și alta? maternitatea vârstnicilor nu este justificată de cazurile similare din Sfânta Scriptură (aceasta, în ciuda diferenței capitale că exemplele scripturistice așează în centru instituția familiei și nu interesul singular)? De asemenea: problema „drepturilor": primează dorința femeii de a avea cu orice preț un copil sau dreptul copilului de a se naște și de a primi de la părinte/părinți educația necesară pentru a fi un bun creștin și cetățean? Care sunt efectele pe termen lung prin care instituția familiei continuă să fie lovită prin asemenea practici care îi subminează unul dintre principalele scopuri: nașterea de copii, în și prin iubire?

Nevoia de repere în bioetică

Reiese cu claritate că bioetica este, nu atât teoretic, ci mai ales practic, disciplină a dialogului, căci ea unește diferite domenii de cunoaștere, iar prin aceasta unește oamenii, cunoștințele, realizările și faptele lor, într-un efort dificil de stabilire și aplicare a unor criterii la nivelul intervenției tehnologizate asupra omului, în trei aspecte definitorii care privesc însăși viața lui: 1. în procreare, 2. în ridicarea standardului vieții și prelungirea ei prin diferite soluții, inclusiv prin transplantare, 3. în asistarea momentului morții.

Instituțiile religioase au fost printre primele care au interogat noul câmp de dezbateri, în reușitele și nereușitele sale, cu privire la câteva dintre situațiile apărute; nu

din spirit deconstructivist, nici dintr-un criticism exacerbat, ci pentru a semnala derapaje sau greșeli, fie deja existente, fie „doar” posibile. Dar, și pentru a intra în dialog și pentru a îndruma. Contactul direct al clericului cu credinciosul – care este nu doar membru al Bisericii, ci și al societății, dar, totodată, și pacient – a adus repede în atenție, între problemele urgente ale forurilor eclesiale, și pe cele de bioetică, atât la nivelul relației dintre creștini, cât și la nivel instituțional.

Dacă Biserica Romano-Catolică și Bisericile protestante aveau formulate deja din anii ’80 poziții oficiale față de probleme și aspecte din bioetică, Bisericile Ortodoxe – organizate după criterii naționale și aflate încă, în marea lor majoritate, la acea vreme, sub stăpânire comunistă – abia dacă primeau, în mod oficial, din atât de mult invidiatul „Vest”, informații referitoare la starea de fapt din domeniu. De aceea, ele au luat contact cu provocarea bioetică aproape exclusiv după anul 1990 – aceasta fiind una dintre nenumăratele probleme noi ivite odată cu căderea comunismului – au analizat situația și, în ultima vreme, au încercat formularea de opinii și chiar enunțarea unor documente oficiale. În spațiul românesc de după căderea comunismului, dar mai ales în ultimii 15 ani, bioetica a fost tot mai mult în atenția românilor – nu doar în rândul specialiștilor: medici, teologi, biologi, filosofi, juriști, ci și în rândul maselor –, lucru care se datorează problemelor noi apărute în contextul circulației libere de idei și atitudini: liberalizarea avortului, posibilitatea tehnică de realizare a nașterii „in vitro”, disputa asupra clonării umane, eutanasia etc. Deoarece bioetica s-a conturat ca o punte de legătură între știință – în special medicină și biologie – și sistemul valorilor umane cuprinse și tratate în domeniul moral, teologia ortodoxă s-a apropiat destul de repede de noul su-

biect, pronunțându-se asupra diverselor aspecte cuprinse în sfera cercetării sale.

Interesul creștinului pentru un asemenea domeniu – sensibil din punct de vedere conceptual, situat pe un teren nesigur, în care experiența este până la un punct străină, un sistem al cărui specific ține de structura multidisciplinară a medicinii, teologiei, filosofiei, sociologiei etc., în care uimitoarea dezvoltare tehnologică, ce se depășește chiar și de la o zi alta, produce efectul depășirii continue a afirmațiilor – este justificat de situațiile tot mai iminente în care el, creștinul, este pus în situația de a lua decizii față de problemele specifice cu care lumea noastră se confruntă tot mai des și, câteodată, în mod tragic. Până la formularea unor poziții – care nu pot avea un caracter absolut, ci doar unul de recomandare – creștinul își poate educa gândirea și conștiința în sensul pregătirii sale pentru valorizarea experienței duhovnicești proprii în domeniul de a cărui provocare teribilă depinde tot mai mult calitatea însăși de ucenic al lui Hristos.

Atitudinea Bisericii, a teologiei, dar, ca manifestare, și a creștinului pus în situația să accepte o decizie bioetică sau să hotărască în domeniul acesteia este cerută, pe de o parte, *dinăuntru*, prin aceea că valorile pentru care se solicită decizia bioetică sunt repere spirituale și fizice importante ale omului, întrucât fac parte efectivă din realitatea cuprinsă în indefinitul concept de viață. Construirea unei atitudini se face în strânsă concordanță cu valorile proprii, în funcție de reperul pe care persoana îl are, din punct de vedere creștin: în duhul educației omului, în funcție de dinamica vieții duhovnicești pe care o posedă, fiind legată chiar de mântuirea sa, deoarece orice act uman ne așază în raport cu noi, cu semenii și cu Dumnezeu, iar acest lucru se întâmplă cu atât mai mult în domeniul în care, crescând câmpul de

acțiune, conceptele devin tot mai incerte, iar decizia, din punct de vedere moral, tot mai nesigură.

Pe de altă parte, *către exterior*, față de alte domenii de viață, stabilirea reperelor reprezintă răspunsul la întrebările societății adresate Bisericii, considerată tezaur al valorilor morale, de care într-o societate creștină ar trebui să se țină seama în derularea evenimentului bioetic pentru a elimina – într-o măsură cât mai mare – interogațiile, dubiile și indecizia și pentru a nuanța formularea unor concepte. Rolul factorului teologic în zona bioeticii devine relevant, în scopul introducerii, în felul actual de gândire, a valorilor creștine, ca și pentru redescoperirea și aplicarea lor la nivel social, unde întâlnim deja curente de idei și manifestări morale deviante, individualiste, slab-motivante sub aspectele altruismului, credinței și iubirii.

Spre o viziune creștină în bioetică

De la apariția „moralei vieții", creștinul se interoghează mereu referitor la valorile necesare pentru a gândi și a aplica – nu în afară, ci împreună cu Dumnezeu – un sens lumii în care trăiește. Care să fie atitudinea creștină față de noile situații? Cum să se implice Biserica și cum să îndrume?

> „Cum vom reuși noi. Ca preoți și alte mădulare ale trupului lui Hristos, să oferim răspunsuri adecvate, fidele învățăturii de credință, la întrebări care n-au fost niciodată ridicate înainte de mijlocul secolului trecut"[31]?

Într-o situație care riscă să devină o criză, cum este și cazul bioeticii, poziția Bisericii se întemeiază pe trăirea creș-

---

[31] John și Lyn Breck, *Trepte pe calea vieții. O viziune ortodoxă asupra bioeticii*, trad. rom. Geanina Filimon, Editura Sofia, București, 2007, p. 16.

tină, care mediază modul în care se ajunge la îndumnezeire, ceea ce presupune că libertatea fiecărui om în parte este respectată și că, deci, persoana își însușește din normele și îndrumările eclesiale ceea ce crede că răspunde scopului moral pe care îl urmărește[32]. Din acest punct de vedere, bioetica are șansa „să medieze două moduri diferite de investigare a lumii, cel științific și cel teologic"[33], cu condiția ca tipul de morală care constituie miezul reflecției decizionale să fie cel creștin.

Mai nou, se disting, tot mai categoric, două modele bioetice, plecându-se de la diferențele clare dintre concepțiile – creștine, în general și ortodoxe, în special – despre viață și cele secularizate, datorită cărora se creează și două curente distincte: sistemul moral creștin și sistemul etic secular. Se știe însă că lumea secularizată propune mai multe variante de etici și axiologii care aparțin diferitelor tipuri de antropologii, de unde, deja, și diversitatea tipurilor de bioetică. Acestora, însă, e necesar să le adăugăm tendințele de individualizare a manifestării religioase, susținute de propriile concepții ale indivizilor și de influențele curentelor filosofice. Originea bioeticii seculare, descreștinate, se regăsește și în despărțirea rațiunii de credință, mai ales prin revoluția gândirii realizată de iluminism, dar și în concepțiile deismului modern și ale secularismului contemporan. Indiferent dacă o numim „seculară" sau „socială", acest tip de bioetică evită convingerile religioase și pe cele morale, susține evoluția progresului tehnico-științific cu aplicabilitate la om, acceptă relativismele morale și

---

32 Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, trad. rom. Ion Marian Croitoru, Editura Presa Universitară Clujeană, 2008, p. 176.

33 Răzvan Ionescu, „Problematica sfârșitului vieții umane în etica biomedicală. Implicații teologice", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, București, 2001, p. 464.

> „se ocupă exclusiv cu partea biologică a omului... acceptă fără multe calcule aproape întreaga practică a experimentului, neavând preocuparea dacă această practică uneori desacralizează și micșorează persoana umană, transformând-o într-un obiect de laborator”[34].

Pentru lumea creștină este deja o mare provocare asumarea responsabilizării de implicare și infuzare, pe căile cele mai diverse, a diferitelor mentalități sociale postmoderne cu esența felului de gândire în Hristos, astfel încât un domeniu de interferență și interdisciplinar cum este bioetica[35] să fie folosit, în cadrele gândirii creștine, pentru binele omului, fără ca acest „bine” să fie anticreștin.

De modalitatea în care ne raportăm la valorile spirituale depinde atitudinea morală față de problemele concrete ale vieții, cu atât mai mult a celor de bioetică. Dar care sunt aceste valori? Sunt ele universal valabile sau pot fi aplicate doar în anumite culturi? Cine garantează aceste repere: statul, societatea, comunitatea restrânsă, individul? Întrebările au devenit tot mai actuale și pentru spațiul cultural românesc. În ultimele două decenii, s-au conturat două direcții cu privire la fondul care determină răspunsuri la aceste întrebări, iar ele au intrat în contact, ba chiar și în conflict. Una este bioetica seculară sau universală, cealaltă e bioetica creștină, religioasă. Este meritul deosebit al lui Tristram Engelhardt să fi subliniat diferențele dintre cele două, izvoarele separate din care provin și efectele lor distincte[36].

---

34 Constantine V. Skouteris, „Progresul în biotehnologie și persoana umană”, art. cit., pp. 43-44.

35 Pr. Vasile Răducă, „Bioetica, familia și morala creștină”, art. cit., p. 105.

36 Vezi: H. Tristram Engelhardt jr, *Fundamentele bioeticii creștine. Perspectiva ortodoxă*, trad. rom. Mihail Neamțu, Cezar Longhin, Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005, în special pp. 53-314;

Astfel, concepte diferite nasc atitudini diferite, dacă nu chiar adverse, ceea ce a și dus la polarizarea conceptelor, inclusiv în câmpul bioeticii. Astăzi, sunt tot mai vizibile diferențele dintre tipul creștin și cel secular de bioetică. Din punct de vedere creștin, tratarea misterului persoanei umane și a problemelor bioetice se raportează mereu la perspectiva vieții în Hristos și la valorile creștine: „Numai sprijinindu-se pe un trainic fundament etic, biologia se află indiscutabil în slujba vieții"[37].

Avem nevoie să formulăm un un echilibru moral cu privire la noua tematică aflată la început doar în dezbaterea specialiștilor dar și – ceva mai târziu – a omului în general, iar pe de alta multitudinea de interogații ale moralei creștine, totul referindu-se la valoarea umană supremă – viața. Pentru omul modern și cu atât mai mult pentru creștin se impune așezarea gândirii propriii în miezul valorilor, analiza situației în sine, cercetarea problematicii și abia apoi formularea unui punct de vedere. Aceste acțiuni fac parte din efortul de decriptare a semnelor vremii în care trăim, adică:

> „a discerne ceea ce se întâmplă, a fi în stare să vezi semnificațiile spirituale sub zgura publicității și a formulărilor

---

autorul nostru exprimă dorința ca prin volumul său să realizeze „explorarea posibilității unei bioetici creștine" (p. 54). Vezi, de asemenea: Sleiman Gebran, „Bioethik und Genforschung aus orthodoxer Sicht: Plädoyer für eine spirituelle Bioethik", art. cit., pp. 295-314; Constantine V. Skouteris, „Progresul în biotehnologie și persoana umană", art. cit., pp. 38-47, mai ales subcapitolul „Bioetica socială și persoana umană"; Pr. Ilie Moldovan, „Modelul bioetic ortodox în confruntare cu modelele seculare dintr-o societate de consum", în: *Spiritualitate și consumism în Europa unită*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 620-635.

37 Pr. Ilie Moldovan, „Probleme actuale de bioetică în atenția teologilor contemporani", *Mitropolia Ardealului*, 31 (1986), nr. 2, p. 259.

> scânteietoare ale culturii, ale mass-media, a demasca exagerările diferitelor centre de putere care deformează evenimentele în funcție de interesul lor... A fi capabil, mai presus de toate, de a vedea legătura dintre evenimentele care au loc și istoria mântuirii care continuă să se împlinească”[38].

În calitate de „etică a viului”, aflându-se la întrepătrunderea și în interesul mai mult sau mai puțin direct al unui număr foarte mare de discipline și – deci – existând și riscul aplicării unei gândiri subsumate diferitelor curente și mentalități, bioetica e necesar să intre imediat în atenția teologiei și a teologilor, cu prioritate a moraliștilor, pe de o parte pentru a fi cunoscute problemele delicate și de nerezolvat, uneori, pe care ea le provoacă, iar pe de alta pentru ca, după cunoașterea acestora, să poată fi formulat un punct de vedere creștin care să susțină comportamentul moral față de viață, în general, și față de viața omului, în special, spre a se evita acțiunile și deciziile necreștine sau chiar și cele săvârșite aparent în numele binelui.

Totul, în scopul formulării unui punct de vedere creștin cu privire la atitudinea omului contemporan față de viață și față de problemele privitoare la aceasta, în contextul aplicării rezultatelor științei și tehnologiei în medicină. Un asemenea tip de bioetică îmbină sensul de apărare a vieții biologice – în diferitele ei faze, prin mijloace diverse, de către specialiști și de către diferite structuri sociale – cu înțelesul profund al vieții duhovnicești, al relației omului cu Dumnezeu și al căutării mai întâi a împlinirii interioare și abia mai apoi a celei biologice. Din punct de vedere ortodox, o asemenea viziune decurge firesc atât din spiritualitatea, cât și din felul de a fi al Bisericii. Poziția față de

[38] Marko Ivan Rupnik, *Discernământul*, vol. 2: *Cum să rămânem cu Hristos*, trad. rom. Vasile Rus, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2003, p. 116.

problemele de bioetică trebuie să fie o rezultantă a îmbinării experienței eclesiale, duhovnicești și pastorale cu reflecțiile și propunerile experților[39]. Dacă se dictează, ca hotărâre, dintr-un birou al vreunei comisii care nu ia în calcul și dimensiunea duhovnicească a problemelor, atitudinea va fi nu doar nerealistă – rămânând în rafturi prăfuite –, dar va afecta ori chiar ruina suflete, conștiințe, vieți.

Învățătura creștină așază la temelia bioeticii valorile esențiale revelate, practicate între creștini și care îl transformă duhovnicește pe om, depășind accentuarea materialismului și importanța exagerată a trupului, a vieții terestre și a schimbărilor exterioare. Caracteristic bioeticii creștine sunt următoarele abordări: desfășurarea relațiilor interumane în prezența lui Dumnezeu, importanța vieții biologice în relație cu viața veșnică, dragostea față de om, caracterul personal al relațiilor, transcendentul către care omul se îndreaptă.

Prezența lui Dumnezeu în lume, în om, în viața acestuia, în acțiunile lui bune, ca existență plenară, definitorie și concretă, ca valoare-în-sine și reper pentru întreaga creație. Recunoașterea prezenței și manifestării vii și dinamice, non-ideologizate, a Creatorului în creație produce efectul instaurării raporturilor de credință, morale și practice, dintre om și Dumnezeu, dintre om și om, dintre om și creație, ele repercutându-se cu atât mai mult în domeniul bioeticii, unde – din nou – fiecare relație interumană este morală:

> „O bioetică religioasă, în sensul unei bioetici întemeiate pe recunoașterea sau experiența unui Dumnezeu transcen-

---

39 Juvenalie Ionașcu, *Teroriștii uterului. Terorism științific și etica începuturilor vieții. Eseu de bioetică a gestației*, Editura Anastasia, București, 2002, p. 61.

dent și pe obligațiile față de acest Dumnezeu, oferă posibilitatea unei ancore adânci pentru o morală cu conținut”[40].

Afirmarea prezenței Creatorului în viața persoanei, care se simte ca fiind în relație cu El, umple de sens viața și fapta omului, care primesc valoare prin raportare la transcendent, nu la imanent. Perspectiva creștină în bioetică impune renunțarea la conceptele distante fundamentate doar pe binele și interesul comun și cuprinse în formule precum: deontologie, drepturi, opțiune etc., sintagme care sunt amorale[41].

Viața este considerată un dar, cel mai de preț dintre daruri, iar conceptul cuprinde în sine și viața duhovnicească, incomensurabil mai importantă decât viața biologică; cele două realități sunt, însă, inseparabile. Diferența față de gândirea seculară este categorică, întrucât modernitatea târzie aplică tipul de gândire biologizant și susținut de concepțiile materialiste, care susțin aproape exclusiv importanța vieții trupului, în detrimentul sufletului. Afirmarea valorii vieții solicită, în sens creștin, o anumită atitudine față de ea: prețuire și ocrotire, demnitate rezultată din prezența lui Dumnezeu în ea, dar și recunoașterea scopului ei: îndumnezeirea[42].

Dragostea lui Dumnezeu și dragostea creștină a semenilor îl însoțește pe om încă de la naștere, pe tot parcursul vieții, până la moarte, afirmând existența în fiecare persoană a chipului lui Dumnezeu[43]. Rezultă un tratament demn,

---

40 H. Tristram Engelhardt jr, *Fundamentele bioeticii creștine*, ed. cit., p. 56.

41 Pavel Chirilă, Lucian Gavrilă, Cristina Gavrilovici, Andreea Băndoiu, *Principii de bioetică. O abordare ortodoxă*, Editura Christiana, București, 2008, p. 28.

42 John Breck, *Darul sacru al vieții*, ed. cit., pp. 15-16.

43 Cu privire la tema: omul – chip al lui Dumnezeu și limitele colaborării dintre creatura rațională și Creator: Christian Link, „«Lasset

atent și delicat-iubitor acordat omului, indiferent de deosebiri și diferențe, căci în fiecare persoană Îl avem pe Hristos Însuși; dacă Îl iubești pe El, vei iubi și omul[44].

Omul-persoană este subiectul relațiilor cu transcendentul, dar și al bioeticii. Omul dezvoltă permanent relații, raportări, transfer de valori cu alți oameni, venind și ei din aceeași Existență și îndreptându-se spre Ea, având aceleași calități fundamentale. Persoana își va trata semenul, îl va îngriji, va interveni în viața lui biologică, îl va sfătui ca pe un frate, așezat – asemenea lui – în pânza relațiilor personale. El nu va fi așezat niciodată în statutul inferior de obiect, de cel care „nu este ca mine”. Persoanele dezvoltă relații egale, dezinteresate, pline de dragoste, modelul lor suprem fiind Persoanele treimice.

Având ca misiune punerea la dispoziția omului a mijloacelor duhovnicești prin care acesta să-și lucreze mântuirea, Biserica – prin structurile sale specifice – urmărește însă și aplicarea normelor de morală în cadrul social în care omul viețuiește, vizând nu atât dimensiunea formală a normei în bioetică, ci pe cea fundamentală, internă, care să fie crezută și care să nască încredere. De aceea, e necesar ca noile probleme de bioetică să se afle în atenția prioritară a Bisericii în

---

uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei». Die Grenzen der Cooperatio des Menschen mit Gott”, în: Rudolf Weth (Hrsg.), *Der machbare Mensch. Theologische Anthropologie angesichts der biotechnischen Herausforderung*, Neukirchener Verlag, 2004, pp.

[44] „Acest principiu [«Bioetica este iubirea vieții»] se poate exprima și astfel: compasiune, politețe, gentilețe, solicitudine maximă, atenție și răspuns prompt la orice solicitare a bolnavului, înfruntarea legilor (când e cazul) pentru a salva un bolnav, un sfat bun, un răspuns sincer, o analiză a consecințelor legate de fiecare decizie etc. – Pavel Chirilă, Lucian Gavrilă, Cristina Gavrilovici, Andreea Băndoiu, *Principii de bioetică. O abordare ortodoxă*, ed. cit., p. 20.

întregul ei: credincioși și cler, și cu atât mai mult în a celor cu importante răspunderi. Atitudinea Bisericii nu înseamnă însă că ea execută un proces de reformulare a vechilor poziții față de diferitele probleme apărute în ultimul timp, ci că reafirmă regulile care reprezintă deja principiile morale revelate, cuprinse în porunca iubirii de Dumnezeu și de aproapele și că le nuanțează acolo unde ele nu acoperă pe deplin aspectele noi. Pe de altă parte, implicarea atitudinară a Bisericii se realizează ținând cont atât de revelație ca normă principală, cât și de persoana aflată în suferință, pe care o înțelege și dorește să o (re)așeze, încă de aici, în relația iubitoare cu Dumnezeu, iar dincolo: în Împărăția Sa[45].

---

[45] „Biserica este cea care spune azi că omul trebuie să rămână închis în trupul lui, în celulele lui, în neputințele și în durerile lui, dar să se schime ca personalitate căreia i-a fost destinat... Biserica nu doar iubește, dar mai ales trăiește și caută să-L cunoască pe Dumnezeu. Trăiește în Împărăția lui Dumnezeu" – Christodoulos, Arhiepiscopul Atenei, „Editorial. Problemele Bioeticii la începutul secolului 21", art. cit., p. 5.

Gândirea diacritică. Apologie și misiune culturală

Lect. univ. dr. Nicolae Turcan
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

I. Teologie și nihilism

Textul care urmează încearcă să propună un concept nou – cel al *gândirii diacritice* – pentru o atitudine veche de cunoaștere, atentă deopotrivă la Tradiția Bisericii și la filosofiile prezentului. Noutatea conceptuală provine din deplasarea unui sens prezent în experiența duhovnicească, pentru a putea descrie un stil de teologie filosofică despre care s-ar putea spune că, prin discernământul pe care îl presupune, încearcă să răspundă unor noi urgențe, provocate de nihilismul postmodern și de polemicile sale, fie relativiste și sincretice, fie antireligioase.

Nihilismul a devenit o filosofie la modă, fără a fi mai puțin periculoasă datorită alianțelor cu ideologiile antireligioase, iar nimicul a ajuns capabil să întemeieze orice negație pe fundalul deconstrucției metafizicii occidentale.[1] Pericolul pentru teologie a constat în apropierea nihilismului de apofatism[2] în virtutea faptului că ambele practică negația: ris-

---

1 A se vedea, de pildă, Martin Heidegger, „Ce este metafizica?", în: *Repere pe drumul gîndirii*, trad. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988.

2 O comparație între nihilism și apofatism găsim în Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, trad. Nicolae Șerban Tanașoca, Anastasia, București, 1996. Yannaras însă, în opinia noastră, nu le confundă, pentru că, deși vorbește despre „«nihilismul» apofatis-

cul este ca, în mod exagerat, cel din urmă să fie redus la o specie a celui dintâi. Critica ființei, de exemplu, a condus la încercări de a regândi dogma Sfintei Treimi din perspectiva relației sau a fenomenologiei vieții.[3] Când ființa a părut să fie negată, ca în cazul „Dumnezeului fără ființă” al lui Jean-Luc Marion[4], faptul nu a fost înțeles în manieră apofatică, drept o critică a onto-teologiei în vederea recuperării Dumnezeului celui viu al Tradiției. Drept urmare a acestei neînțelegeri, Marion a distins între conceptul filosofic de *ființă*, adică cel al ființei *conceptibile*, și cel teologic, al ființei *inconceptibile*.[5] Când ființa a fost gândită ca ființă slabă, postmetafizică – precum în gândirea lui Gianni Vattimo –, dogma Sfintei Treimi nici măcar nu a fost luată în discuție, preferându-se o atitudine relativistă și antifundaționalistă, adică, în traducere teologică, „antidogmatică”. Din

---

mului teologic”, o face punând cuvântul „nihilism” între ghilimele. De altfel, ultimele două capitole ale cărții sunt afirmative, pentru că vorbesc despre „participarea personală” și „comuniunea erotică” a cunoașterii apofatice, ambele imposibile ca participare la nimic sau comuniune cu nimicul (C. Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, pp. 83–135).

[3] Refuzul limbajului ființei este evident, de pildă, la Michel Henry: „Viața nu «este». Ea ad-vine și nu încetează să ad-vină.” Michel Henry, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*, trad. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2000, p. 101.

[4] Vezi Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 2ème éd., Quadrige/Presse Universitaire de France, Paris, 1991. De fapt, sintagma „fără ființă” aplicată la Dumnezeu îi aparține Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul.

[5] Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, coll. *Philosophia christiana*, trad. Ionuț Biliuță, Deisis, Sibiu, 2003, pp. 167–168; am discutat pe larg atitudinea lui Marion față de raporturile lui Dumnezeu cu ființa în Nicolae Turcan, *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion*, Eikon, București, 2016, pp. 151–187.

Dumnezeu nu a rămas decât caritatea, ca și cum El n-ar fi decât o iubire impersonală, la care se poate ajunge cu ușurință doar printr-o credință slabă, vagă și lipsită de fapte.[6] Un Dumnezeu minimal, așadar, un fel de nimic iubitor, confortabil pentru hedonismul postmodern, de neconceput pentru tradiția ascetică și mistică a Bisericii.

Acestea sunt doar câteva exemple despre complexitatea confruntărilor care asaltează astăzi teologia, obligând-o la un nou discernământ, la practica unei gândiri care să se manifeste cu egală suplețe conceptuală precum filosofiile veacului, însă în orizontul Revelației, al Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții a Bisericii.

II. O gândire a discernământului

Harisma discernământului duhovnicesc la Părinții deșertului, *diákrisis*, era capacitatea de a sesiza voia și calea lui Dumnezeu în situații dificile, în care soluțiile erau de nedescifrat doar cu puterea rațiunii. Liberul arbitru și dorința de a alege binele erau și sunt insuficiente pentru o alegere cu adevărat după voia lui Dumnezeu, însă Părinții care au dobândit această harismă a deosebirii puteau distinge răul acolo unde părea a se arăta binele. Nu era o simplă sesizare intelectuală, în virtutea unui acord cu diferite principii sau idei, deși putem presupune în fundal existența tuturor învă-

[6] Vattimo vorbește despre mai multe demitizări, printre care se numără cea a moralei și cea a dogmaticii, care fac parte din procesul secularizării, proces înțeles ca revelare a adevăratului creștinism. Gianni Vattimo, *A crede că mai credem: e cu putință să fim creștini în afara Bisericii?*, coll. *Biblioteca italiană*, trad. Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 2005, pp. 49–61; am formulat o critică la adresa creștinismului slab în Nicolae Turcan, *Postmodernism și teologie apofatică. O apologie în fața gândirii slabe*, Limes, Florești, Cluj, 2014, pp. 125–155.

țăturilor de credință; era mai degrabă un rezultat al rugăciunii, al viețuirii în Duhul, ținând de iluminare, mai degrabă decât de silogism. Cunoașterea, în acest caz, se confundă cu darul Duhului Sfânt, depășind orice filosofie.

Conceptul gândirii diacritice – pe care îl propunem aici – deplasează sensul discernământului din câmpul vieții duhovnicești și, oarecum, al rațiunii practice, în cel al rațiunii teoretice, într-o mișcare al cărei scop este de a îmbogăți capacitatea explicativă a gândirii teologice contemporane și de a vorbi inclusiv limba filosofică a prezentului, fără a o pierde pe cea teologică a trecutului.

Orice gândire practică discernământul, ori de câte ori operează cu distincții puțin vizibile pentru simțul comun. A distinge, ca la Kant, între intuițiile sensibilității, schemele imaginației, categoriile intelectului și ideile rațiunii, între lumea transcendentală și cea empirică, a distinge, ca în fenomenologie, între conținutul noematic și actul noetic, între concept și intuiție, între tipurile de reducție implicate în actul cunoașterii – și lista poate continua – înseamnă tot atâtea moduri de a apela la un *diakrisis* intelectual, prezent dintotdeauna în câmpul filosofiei. În ce ar putea consta atunci discernământul gândirii diacritice, prin ce s-ar distinge el de ceea ce filosofia practică deja? Răspunsul poate fi oferit de la bun început: în faptul că este un discernământ care își extrage forța de pătrundere din credința și tradiția Bisericii, fiind, așadar, un *discernământ teologic*, care situează gândirea diacritică în intervalul dintre teologie și filosofie, relevându-i câteva trăsături definitorii.

Mai întâi, gândirea diacritică discerne semnificații și idei în filosofiile vremii care *nu* se opun Revelației, ci sunt în concordanță cu ea.[7] Ca gândire *integratoare*, dar cu discer-

---

7 S-a semnalat deja că această idee este, desigur, mult mai veche și constituie un exemplu pentru o rodnică folosire a filosofiei de către

nământ teologic – încercând, așadar o „deosebire a duhurilor” (1 Cor 12, 10) în cultura vremii –, ea poate edifica un discurs în orizontul credinței, înrădăcinându-se în adevărurile Tradiției, adică un fel de gândire teologală fără pretenții de formulare dogmatică. Fără a înlocui teologia, gândirea diacritică rămâne la măsura raționalității umane, o raționalitate însă iluminată de credință, având o intenționalitate spre adevărul credinței. Discernământul ei nu ar fi posibil în absența luminii Revelației. Mai mult decât o filosofie a religiei, gândirea diacritică este mai degrabă o teologie filosofică sau o filosofie religioasă ce susține credința și îi îmbrățișează idealurile, căutând să evidențieze rațiunile universale care trimit spre Logosul Hristos. Ea recunoaște influența teologiei asupra filosofiilor și încearcă o recuperare a acestor adevăruri, în sensul vechii atitudini apologetice pentru care tot ceea ce era conform cu învățătura Evangheliei ținea, de fapt, de adevărul creștin. Sfântul Vasile cel Mare îi îndemna pe tineri să ia, cu înțelepciune din autorii profani, asemenea albinelor, tot ce este bun și potrivit cu învățătura creștină.[8] Gândirea diacritică ia în serios îndemnul marelui Părinte capadocian, în contextul filosofiilor de astăzi.

În al doilea rând, gândirea diacritică este *dialogală*: discernământul său nu provine din intelect, în baza unor principii fixe ale rațiunii sau categorii transcendentale, deduse odată pentru totdeauna, ci provine dintr-un dublu dialog: pe de

---

teologie. Vezi Vasile Adrian Carabă, „A fi filosof în Bizanț – istoria unui concept”, în: *Filosofia bizantină*, Vasileios N. Tatakis, trad. Eduard Florin Tudor, ediția a II-a, studiu introductiv și postfață de Vasile Adrian Carabă, prefață de Émile Bréhier, Nemira, București, 2013, p. 31.

8 Vezi Sf. Vasile cel Mare, „Omilia a XXII-a către tineri. Cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni”, în: *PSB* 17, trad. D. Fecioru, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, pp. 569–570.

o parte, dialogul cu textele Scripturii, cu textele Tradiției, cu oamenii duhovnicești contemporani și cu Dumnezeu însuși, iar, pe de altă parte, dialogul cu filosofia timpului. Faptul nu este nou pentru nicio teologie care cunoaște importanța comuniunii și rugăciunii și încearcă să răspundă provocărilor filosofice. Gândirea diacritică vorbește, așadar, *din interiorul tradiției creștine*, nu din afara ei, și încearcă să răspundă angajând în discurs această tradiție, în întreaga ei bogăție. Dialogul cu filosofiile vremii este precedat și urmat de dialogul cu propria tradiție.

În al treilea rând, discernământul gândirii diacritice are o componentă *contemplativă*, inevitabilă pentru o gândire mediatoare, întoarsă și către transcendența lui Dumnezeu, și către lume. Ea este asigurată de capacitatea de integrare a paradoxului, atât de bine reliefată de teologia dogmatică. O gândire paradoxală, așadar, care numără contemplația duhovnicească printre rădăcinile ei teologice.

În al patrulea rând, discernământul gândirii diacritice constă în *critica* față de filosofiile veacului, influențate mai mult sau mai puțin de teologie, dar având ambiții para-teologice atunci când propun teze de neacceptat din perspectivă ortodoxă. Este un discernământ teologic ce denunță critica la adresa religiei, modernă și iluministă la origine, și o răstoarnă în critică la adresa filosofiilor și curentelor de gândire anti-teologice, ajungând până la critica împotriva neo-ateismului contemporan. Vocația diacritică este implicit critică în vremuri dificile, pentru că o traducere a lui *diákrisis* trimite și la trecerea „prin criză". Cum atacurile cele mai grave sunt în principal filosofice și științifice, într-o postmodernitate în care accesul la cunoaștere este fără precedent, se impune o gândire care, bucurându-se de aceeași anvergură intelectuală, să le poată răspunde fără a-și trăda rădăcinile patristice și bisericești, dar, în același

timp, folosindu-se de întregul aparat conceptual al prezentului, în măsura în care acest lucru este posibil și nu desfigurează credința însăși.

O gândire critică, în stare să discearnă între ideile acuzării și să le răspundă, devine, în al cincilea rând, inevitabil o gândire a *apologiei*. Răspunsurile formulate îmbracă mantia argumentelor în favoarea credinței și, pentru aceasta, ea se folosește de întreaga tradiție de gândire anterioară, preluând ceea ce crede că este folositor, ridicând la credință concepte din tradiții de gândire venerabile, în încercarea de a sublinia legătura indisolubilă dintre viață și gândire. Ca apologie, gândirea diacritică este o gândire de interval.

III. O GÂNDIRE SUPRA-METAFIZICĂ ȘI TEO-ONTOLOGICĂ

Sfârșitul metafizicii și teologia

Liberă să-și asume orice filosofie ca obiect, în măsura în care își păstrează fidelitatea teologică, gândirea diacritică înțelege raporturile teologiei cu metafizica pornind de la Tradiția Bisericii, fără a uita însă de teza contemporană a sfârșitului metafizicii. Raportul sfârșitului metafizicii cu teologia se cere gândit în două moduri, în funcție de definirea metafizicii. Dacă, în sens echivoc, metafizica este definită drept tot ce depășește lumea fizică (numere, îngeri și demoni, figuri geometrice, inteligibile etc.), atunci ea are în comun cu teologia realitățile supramundane religioase, creația nevăzută. Teologia este în acest caz metafizică, un fel de „metafizică religioasă", chiar dacă în sens echivoc, iar teza sfârșitului metafizicii poate, în măsura acestei sinonimii, să o afecteze – fapt care se întâmplă în multe dintre filosofiile postmoderne.

În sens univoc însă, dacă prin metafizică se înțelege dimensiunea rațională și raționalistă care și-a împlinit conceptul în marile sisteme ale modernității filosofice – o gândire care-și definitivează conceptul de la Suarez la Kant, pentru că, în fond, Sf. Părinți nici nu folosesc termenul de „metafizică" –, atunci teologia ortodoxă nu a fost riguros metafizică niciodată, ci *supra-metafizică*. Preluând de la metafizică anumite concepte de care a avut nevoie pentru a-și formula credința, teologia nu a preluat și metoda autonomiei raționale, nici raționalismul excesiv, ci s-a străduit să formuleze granițele, *horoi*, pentru o viață a Bisericii în Duhul lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, chiar când în joc erau concepte eminente ale metafizicii, precum cel de *ființă*, teologia le-a resemnificat pentru uzul propriu, încărcându-le cu datele Revelației, într-un proces de încreștinare. Este adevărat că devenirea acestor concepte ar putea fi considerată dialectică și, în sensul lui Hegel, s-ar putea spune că ele au păstrat semnificații metafizice originare. Drept urmare, în climat postmetafizic, metafizica ar fi supraviețuit în teologie, însă nu mai mult decât a supraviețuit încreștinării ei inaugurale. Însă nu este mai puțin adevărat că sensul nou al Evangheliei lui Hristos a devenit predominant, că scopul acestor concepte nu mai este unul metafizic, ci teologic. Sfârșitul metafizicii, în acest sens univoc, *nu afectează teologia* și există chiar posibilitatea ca teologia să se definească drept o retorică, mai mult decât o dialectică (raționalistă), având o dimensiune estetică, non-metafizică, așa cum face, de exemplu, David Bentley Hart.[9] Este o dimensiune în care chemarea la viață se aude cu mai multă tărie

---

[9] A se vedea extraordinara sa carte, *Frumusețea infinitului: estetica adevărului creștin*, trad. Vlad (Nectarie) Dărăban, studiu introductiv de Vlad (Nectarie) Dărăban și Mihail Neamțu, Polirom, Iași, 2013.

decât chemarea la concept, deși nici apelul la concepte nu este anihilat, fiindcă viața este descrisă, pe cât este cu putință, cu ajutorul dogmelor, adică în mod conceptual. Dar există un primat indiscutabil al experienței duhovnicești asupra conceptualizărilor sterile, ca și cum formulele de credință sunt menită să descrie și să păstreze această viață în întreaga ei autenticitate.

În concluzie, teologia a avut de câștigat, dar și de pierdut din narațiunea filosofică a sfârșitului metafizicii: a câștigat când s-a raliat criticii metafizicii în măsura în care și-a descoperit în ea propria polemică împotriva scolasticii teologice și împotriva dominației raționalismului; a pierdut când s-a încrezut prea mult în falsul ei aliat, uitând că propriile dogme s-au folosit de concepte metafizice pentru a da expresie credinței și vieții Bisericii. De asemenea, o remarcă mai trebuie făcută: nu este de uitat că atacurile împotriva metafizicii, deși vizează sensul univoc al acesteia, ajung în cele din urmă și la cel echivoc, transformându-se adesea în ideologii antireligioase, în neoateism, când nu ajung sincretism religios, de aceea trebuie să concedem că sfârșitul metafizicii este înțeles de relativismul postmodern drept sfârșit al teologiei dogmatice[10], dacă nu chiar „sfârșit al credinței".[11] Există o vulgata postmodernă – dominantă, din păcate – care, fără a mai accepta nuanțe în înțelegerea metafizicii, o respinge în bloc deodată cu respingerea lui Dumnezeu, pentru a afirma sincretismul și relativismul religios ori diferite ideologii neo-ateiste.

---

10 Vezi capitolul „A demitiza dogmele", din G. Vattimo, *A crede că mai credem*, pp. 52–57.

11 A se vedea Sam Harris, *Sfârșitul credinței: religie, teroare și viitorul rațiunii*, coll. *Cogito*, trad. Alexandru Anghel, Herald, București, 2016.

Nu ar fi, așadar, o eroare ca, pe acest fundal, gândirea diacritică să recunoască importanța teologică a metafizicii, deși nu în câmpul metafizicii, ci în cel al teologiei. Cu alte cuvinte, *elemente de metafizică supraviețuiesc în teologie, ca teologie, mai mult decât ca metafizică*. De aceea, dacă se vorbește despre un sfârșit al metafizicii astăzi, printr-o depășire definitivă a ei, adică o renunțare la orice întemeiere metafizică, așa cum face postmodernismul, am putea gândi și un al doilea sfârșit al metafizicii, teologic de această dată și sinonim unei supraviețuiri, în care metafizica a fost convertită în teologie. Sfârșitului nihilist al metafizicii, teologia poate să-i opună sfârșitul metafizicii ca împlinire în teologie. De aceea, teologia nu este afectată de sfârșitul postmodern al metafizicii, fiindcă se înțelege pe sine ca depășind ea însăși metafizica.[12] Este o depășire care păstrează și ridică pe un plan superior ceea ce a depășit, într-un fel de *Aufhebung* hegelian, dar de inspirație ortodoxă.

Gândire supra-metafizică

Prin urmare, s-ar putea spune că, dacă metafizica este definită doar în sensul ei riguros filosofic, atunci gândirea diacritică este, asemenea teologiei, *supra-metafizică*, nu postmetafizică, fiindcă raporturile ei cu Dumnezeu sunt mai mult decât rodul atât al unor raționamente metafizice, cât și de atestare a sfârșitului metafizicii. Fără a îmbrățișa curentele postmetafizice și postmoderne, ce refuză orice temeiuri metafizice, gândirea diacritică se revendică de la Revelație, de la deschiderea istorică pe care a adus-o Întruparea lui Hristos și de la experiența bimilenară a Bisericii, iar nu de

[12] John Milbank, în *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd edition, Blackwell Publishing, Massachusetts/Oxford/Victoria, 2006, pp. 296–297, afirmă că există o depășire teologică a metafizicii.

la depășirea metafizicii. A o considera doar o specie a gândirii postmetafizice înseamnă a pierde din vedere că liniile sale de forță se articulează, de fapt, în Tradiția Bisericii.

Totodată, în măsura în care metafizica nu poate fi concepută în afara condițiilor *a priori* ale cunoașterii, va trebui să regândim raportul cu aceste condiții de posibilitate, adică, în termenii lui Kant, cu categoriile și intuițiile transcendentale. Pentru Kant cunoașterea rațiunii pure se realiza ca sinteză între transcendental și empiric, între ceea punea intelectul de la el însuși și ceea ce oferea experiența, adică ceva de ordinul experienței sensibile. Numai că, în absența unei intuiții sensibile a lui Dumnezeu, despre o cunoaștere a Lui nu se mai putea vorbi, și rațiunea pură se regăsea în impasul agnosticismului.

Încercând o depășire, fenomenologia franceză, în special cea lui Marion, a subliniat imposibilitatea ca Dumnezeu să apară în condițiile apriorismului nostru și, accentuând bogăția intuiției teofaniei, care poate deborda orice concept, a subliniat posibilitatea unei cunoașteri pentru care condițiile de posibilitate se află în afara ei, adică în fenomenul însuși (fenomenul saturat), nu în apriorismul conștiinței transcendentale. Numai că o completă deplasare a posibilității, printr-o subliniere riguroasă a imposibilității, deși descrie adecvat ceea ce s-ar putea numi „revelație", nu face dreptate ascezei și pregătirii omului pentru întâlnirea cu Dumnezeu, pregătire prezentă în toate tradițiile religioase. Chiar dacă nu avem categorii transcendentale adecvate pentru cunoașterea și primirea lui Dumnezeu nu este mai puțin adevărat că, în calitate de *imago Dei*, nu putem anula rolul eforturilor și cunoașterii umane. Pătimirea pentru Dumnezeu și harul dobândit prin eforturi ascetice și viață duhovnicească, cărora li se adaugă învățăturile de credință dobândite în timp, toate acestea țin locul transcendenta-

lului în cunoașterea lui Dumnezeu, fiind un „transcendental dobândit”, non-subiectiv, un dar care se articulează tocmai pe posibilitățile asemănării cu Dumnezeu, posibilități care nu mai țin de gnoseologia modernă, ci de cea teologică. Situându-se nu la nivelul intelectului, harul lui Dumnezeu *transfigurează* omul, oferindu-i ceea ce singur n-ar fi putut dobândi, fiindcă Dumnezeu nu este la îndemâna niciunui transcendental uman, deși poate răspunde chemărilor rugăciunii și eforturilor de a viețui în conformitate cu poruncile Sale.

Gândire teo-ontologică

Heidegger acuza tradiția metafizicii occidentale de onto-teologie, adică de un raționalism care-L confundă pe Dumnezeu cu ființa și crede, după o definiție a lui Kant, că poate să dovedească existența lui Dumnezeu doar apelând la concepte, fără ajutorul experienței.[13] Cu toate că gândirea diacritică este mai întâi de toate gândire, adică se formulează în limbaj, prin concepte și își dă măsura tocmai prin capacitatea ei de a exprima adevărul de credință, adesea inefabil, ea are o componentă contemplativă esențială și, prin aceasta, depășește onto-teologia. Este o gândire *non-onto-teologică*, așadar, care caută să discearnă între ce aparține contemplației și ce aparține rațiunii, recunoscând însă că distincțiile nu se pot susține întotdeauna maniheist și că există o doză contemplativă în gândirea însăși, în măsura în care acceptă Revelația. De asemenea, ar fi ingrat să nu recunoaștem că, dacă teologia nu poate renunța la propriul ei concept de *ființă*, așa cum apare el în dogma Sfintei Treimi, gândirea diacritică poate fi o gândire *teo-ontologică*,

---

[13] A se vedea Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. Științifică, București, 1969, p. 499.

după o denumire a Părintelui Ică jr[14], adică o gândire al cărei sens să nu constea în edificarea unui sistem filosofic cu ființa drept concept absolut[15], ci în afirmarea lui Dumnezeu cel mai presus de toate, chiar utilizând conceptul ființei ca pe unul dintre numele divine.

IV. O gândire teo-fenomenologică

Ieșind din paradigma gnoseologiei kantiene, se poate afirma că gândirea diacritică este o gândire descriptivă, apropiată oarecum de fenomenologie, tocmai pentru că are de-a face cu viața, ba chiar cu viața duhovnicească. Discutând despre fenomenul credinței în cultura contemporană și operând în urma unor contra-reducții teologice – reducția la credință, reducția liturgică etc. – gândirea diacritică nu poate fi considerată fără rest gândire fenomenologică, în ciuda faptului că, încercând să descrie experiența duhovnicească[16], ea practică fenomenologia, chiar dacă nu o con-

---

14 Părintele Ioan I. Ică jr. folosește acest concept pentru a-l descrie pe Toma din Aquino care fusese criticat inițial de Jean-Luc Marion ca reprezentant al onto-teologiei, pentru a fi recuperat apoi ca „teo-onto-log". Vezi Ioan I. Ică jr, „Un «opus magnum» al filozofiei contemporane. Repere introductive", în: *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, Jean-Luc Marion, trad. Maria Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003, pp. 22–23.

15 De altfel, în viziunea gnoseologiei teologice ortodoxe a lui Nikos Matsoukas, teologia nici nu trebuie să devină „un sistem filozofic, constituit definitiv și închis, de interpretare a lumii și vieții sau care să urmărească, în același timp, stabilirea unui drum ideologic al realității sociale". Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad. Maricel Popa, Editura Bizantină, București, 1997, p. 15.

16 S-a remarcat deja că gnoseologia teologică se folosește mai mult de metoda inductivă, decât de cea deductivă, adică pornește de la realitatea trăită, nu de la axiome, ceea ce întâlnește intențiile feno-

ştientizează întotdeauna. De aceea, gândirea diacritică este, mai degrabă, *teo-fenomenologică*.

Ca gândire teo-fenomenologică, ea diferenţiază între fenomenele relevante teologic şi cele irelevante. În cazul fenomenelor obiective, nu are pretenţii de cunoaştere – de vreme ce metodele ştiinţelor sunt mai adecvate aici –, deşi este convinsă că raţionalitatea creaţiei trimite către Logosul creator, dar poate însoţi gândirea ştiinţifică, în calitate de gândire secundă, cu intenţii contemplative, diferite, aşadar, de cele ştiinţifice.

Nu se confundă nici cu o fenomenologie pură, fiindcă nu obţine fenomenele în urma unei reducţii transcendental-fenomenologice, iar principiul ei nu-şi are punctul de fugă în „lucrurile însele", după cum cerea Husserl[17], ci în Dumnezeu. Fenomenele religioase, fenomenele duhovniceşti, fenomenele de credinţă sunt vizate de principiul „Înapoi la lucrurile însele!", dar acest îndemn trebuie dublat de principiul „Înapoi la credinţă!", care, odată aplicat, va conduce la Tradiţia Bisericii, la Scriptură şi la Dumnezeu.[18] Nu există nicio reducţie care să-L dea pe Dumnezeul personal şi liber. Gândirea diacritică devine cu atât mai relevantă cu cât are de-a face cu fenomene iconice, simbolice sau ascetice – de pătimire pentru Dumnezeu –, a căror apariţie anunţă prezenţa inefabilă a lui Dumnezeu, o prezenţă tai-

---

menologiei. N. Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, p. 17.

[17] Edmund Husserl, *Cercetări logice*, vol. 2: *Cercetări asupra fenomenologiei şi teoriei cunoaşterii*, Partea 1: Cercetările 1 şi 2, trad. Bogdan Olaru şi Christian Ferencz-Flatz, Humanitas, Bucureşti, 2009, p. 14.

[18] Părintele George Remete formula reducţia teologică în felul următor: „Câtă credinţă, atâta fiinţă, atâta umanitate!" şi „Câtă morală, atâta fiinţă!" George Remete, *Fiinţa şi credinţa*, vol. 3: *Credinţa*, Paideia, Bucureşti, 2016, pp. 224, 290.

nică, diferită de simpla prezență a lucrurilor, o prezență ce se dă deodată cu infinita Lui neapropiere.

Esențial în gândirea diacritică este discernământul care, analizând fenomenele religioase ce apar în câmpul conștiinței, recunoaște că reducțiile fenomenologice sunt dublate de *contra-reducții teologice* și că, adeseori, ceea ce fenomenele religioase ne descriu, pornind de la ele însele, poate fi mai adecvat înțeles dacă se acceptă prezența credinței și a harului. De exemplu, fenomenologia poate descrie fenomene de sfințenie, însă aceasta doar în măsura în care apar în câmpul conștiinței intenționale, uneori sub forma unor texte care mărturisesc despre viața și minunile unui sfânt; fenomenologia nu poate decide însă asupra *adevărului* acestor lucruri[19] decât în urma contra-reducției teologice la credință. Ori dacă descrierea sfințeniei nu are ca intenție *adevărul* teologic, atunci ce rost mai poate avea? Nu și-a pierdut oare tocmai nucleul esențial, mai important decât extraordinarul faptelor descrise, care sunt doar niște mărturii ale puterii și lucrării Adevărului-Hristos? Recunoaștem ca indiscutabil rolul apologetic al fenomenologiei în acest caz, dar înțelegerea – atât cât stă în putință rațiunii aflată în fața misterului atotputerniciei divine – este mai autentică (nu în sens heideggerian, ci teologic) și mai deplină din interiorul credinței, decât din afara ei. De aceea, chiar atunci când practică fenomenologia, în cazul fenomenelor religioase, gândirea diacritică este conștientă de contra-reducțiile teologice pe care le pune în joc nu pentru a obnu-

---

[19] Fenomenologia analizează doar posibilitatea unui fenomen al Revelației, nu și actualitatea și adevărul ei teologic. Vezi Jean-Luc Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, trad. Maria Cornelia Ică jr, prezentare de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003, pp. 338–339; Jean-Luc Marion, „Remarques sur quelques remarques”, în: *Recherches de Science Religieuse*, 4, 99 (2011), p. 493.

bila fenomenele de credință și a le pierde donația, ci pentru a le înțelege mai deplin sensul lor teologic. Iată de ce, în acest caz, gândirea diacritică poate fi considerată o gândire teo-fenomenologică

V. O gândire cu rădăcini teologice

Gândirea diacritică nu garantează harisma discernământului duhovnicesc, căruia îi recunoaște sfințenia, pentru că doar Dumnezeu ar putea fi garantul acesteia, dar se edifică pornind de la același orizont al rugăciunii și liturghiei.[20] Este așadar o gândire nu doar *despre* Dumnezeu, ci și *cu* Dumnezeu, îmbinând teoria cu viața, conceptul cu contemplația, gândirea cu rugăciunea. Ocupând intervalul dintre teologie și filosofie, ea își dobândește și își amplifică discernământul teologic din situarea pe calea experienței și slujirii lui Dumnezeu.

O gândire care se roagă însă, mai este ea gândire? Vom răspunde afirmativ la această întrebare, fără a confunda verbul gândirii cu cel al rugăciunii. Distincția dintre ele nu înseamnă contradicție, pentru că nu intenționăm transformarea diferenței în contradicție. Ca gândire care cunoaște teologia și are experiența tainelor credinței, chiar dacă la o măsură neimpresionantă, gândirea diacritică nu se poate derula în afara orizontului rugăciunii, așa cum omul credincios nu-L exclude pe Dumnezeu din împrejurările con-

---

[20] Preluăm aici sensul pe care Jean-Yves Lacoste îl dă liturghiei, nu doar de cult bisericesc, ci de „logica anume care guvernează întâlnirea omului cu Dumnezeu", care include, evident, cultul. Jean-Yves Lacoste, *Experiență și Absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului*, trad. Maria Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2001, p. 8.

crete ale vieții.[21] Momentul rugăciunii poate să-i premeargă sau să-i urmeze, uneori poate să o însoțească: el nu se suprapune cu cel al gândirii, nici nu îl înlocuiește. Gândirea aparține omului, rugăciunea își ia puterea din Dumnezeu, căci „noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci însuși Duhul se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (Rom 8, 26). Dar gândirea diacritică presupune ca *sine qua non* acest moment al convorbirii minții cu Dumnezeul său. Ea este o gândire dialogală, de extracție eclezială, iar discernământul pe care-l practică se naște din solul mereu proaspăt lucrat al rugăciunii și experienței duhovnicești. Acest raport este foarte important, fiindcă fără rugăciune nu avem gândire diacritică, esențial teologică, ci doar fenomenologie religioasă, doar filosofie a religiei. Or gândirea diacritică numără printre izvoarele ei teologia, adică situarea liturgică, ascetică și mistică, precum și participarea la tainele credinței; discernământul, chiar teoretic, se ivește dintr-o cunoaștere prin participare, centrată pe comuniunea divino-umană.

În măsura în care nu deține virtutea duhovnicească a discernământului, ci doar intenția ei, gândirea diacritică se află într-o strânsă relație cu teologia Bisericii – cu hermeneutica ortodoxă a Sfintelor Scripturi, cu Tradiția Bisericii și cu viața duhovnicească. Chiar dacă funcționează ca gândire secundă, ce se apleacă asupra teologiei înseși, această gândire își recunoaște situarea intermediară, între teologie și cultură, lăsându-se hrănită însă de *telosul* textelor care-L vizează pe Dumnezeu însuși, texte în care răsună iubirea Lui. Gândirea diacritică nu este o gândire fără credință, dar poate fi o gândire filosofică ori științifică, pe când gândirea filosofică ori științifică pot fi lipsite de credință, chiar

---

21 Vezi Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, ediția a doua, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 99–103.

când se preocupă de subiectele și textele acesteia. Pentru că se situează în orizontul eclezial al rugăciunii și gândirii Sfinților Părinți, gândirea diacritică nu este niciodată obiectivantă până la capăt, nici complet autonomă: ea știe că Dumnezeu nu poate fi un obiect de studiu, nici un fenomen care să apară după condițiile de posibilitate ale apariției fenomenelor lumii, ci Dumnezeul transcendent și imanent deopotrivă, Dumnezeul personal al chemării, întâlnirii și dragostei. Din dialogul cu Dumnezeul cel viu, din acordul cu Tradiția și cu Scripturile își extrage discernământul, niciodată deplin, bazat însă pe formulările dogmatice și pe experiența de viață a Bisericii. Căci dincolo de afirmațiile și negațiile limbajului teologic, se află experiența apofatică a lui Dumnezeu, niciodată la îndemâna apriorismului nostru, într-o întâlnire a gnoseologiei cu ontologia. Iar limbajul și teologia vin să articuleze experiența duhovnicească a vederii în Duhul, care-l preschimbă pe om.[22]

*

Acestea ar fi câteva dintre trăsăturile gândirii diacritice. Integratoare în intenție, dar cu rădăcinile discernământului în experiența Bisericii și în teologie, gândirea diacritică se rostește în deschiderea cruciformă cuprinsă între dialogul cu lumea și dialogul cu Dumnezeu. Poate lua forma

---

[22] „Această forță care realizează noua stare este pnevmato-cinetică. Cu alte cuvinte, irumpe în granițele creatului factorul nou al Duhului. De aceea, în cele din urmă, omul vede pe Dumnezeu, Îl gustă cu duhul și nu cu trupul sau cu intelectul. Trupul și sufletul însă aparțin în întregime noii realități, dobândind, prin har, proprietățile divine. Nimic din existența umană și din creația însăși nu se pierde și nici nu se lasă la o parte. Aici există experiența de care vorbesc atât de mult părinții ortodocși și această experiență constituie, în fond și în primul rând, obiectul unei gândiri teologice." N. Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, p. 141.

criticii, dar și a apologiei; poate deveni un discurs filosofic în orizontul credinței, o filosofie creștină așadar, însă și o formulare teologică în lumina inspirației divine și atentă la filosofia vremii, adică un fel de teologie filosofică; poate apărea ca gândire analogică și contemplativă, care-L contemplă și descrie pe Dumnezeu Creatorul în frumusețea creației, dar se poate hrăni, după măsura posibilității, și din experiența duhovnicească. Adesea paradoxală, gândirea diacritică se desfășoară în intervalul dintre filosofie și teologie, căutând să slăvească, în limbaj și expresie, cu discernământ și fidelitate față de adevărul Bisericii, pe Dumnezeul cel de necuprins cu mintea.



ISBN: 978-606-37-0373-7

